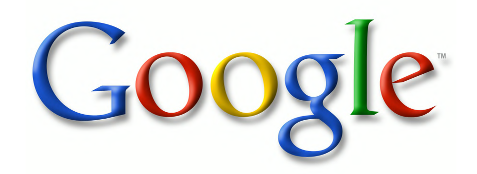


DIE THEOLOGISCHEN AUSDRÜCKE UND WENDUNGEN IM TRISTAN GOTTFRIEDS VON STRASSBURG.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN

VORGELEGT

VON

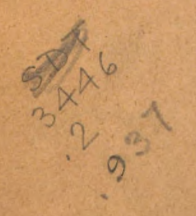
ULRICH STÖKLE

AUS RAVENSBURG.

Ulm a. D.

Druck von Dr. Karl Höhn.

1915.



Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. v. Fischer.

23. Juli 1914.

Meinen Eltern.

Literaturnachweis.

1. Texte, Übersetzungen und Ausgaben.

Texte:

Gottfried von Strassburg, Tristan hg. v. K. Marold. Teutonia 6. Heft 1. Teil: Text Leipzig 1906.

Dieser Text wurde zu Grunde gelegt.

Gottfried v. Strassburg, Tristan hg. v. Reinhold Bechstein 2 Bd. Leipzig[3] 1890/91. (Deutsche Klassiker des Mittelalters von Fr. Pfeiffer 7. Bd.)

Tristan und Isolde v. Gottfr. v. Strassburg hg. v. W. Golther (Kürschners deutsche Nationallit. 4. Bd. 2. Abt. Berlin Stuttgart.)

Übersetzungen:

Tristan und Isolde von Gottfr. v. Strassburg. Neubearbeitet von Wilhelm Hertz. Stuttgart und Berlin[6] 1911.

Tristan und Isolde übertragen von Hermann Kurz Stuttgart 1847.

Ausgaben:

Le Roman de Tristan par Thomas p. p. Joseph Bédier. Tome premier: Texte Paris 1902. Tome second: Introduction Paris 1905. (Société des anciens textes français 48, 1 et 2.).

Eilhart von Oberge hg. v. F. Lichtenstein (Q. F. 19 [1877]).

Deutsche Gedichte des 11. und 12. Jh. hg. v. F. Diemer. Wien 1849.

Herrade de Landsberg, Hortus deliciarum p. p. A. Straub et G. Keller 1879—1899. Strassburg 1901.

Die nordische und die englische Version der Tristan-Sage hg. v. E. Kölbing, Heilbronn 2 Bd. I Tristrams Saga ok Isondar 1878. II Sir Tristrem 1882.

Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8—12. Jahrh., hg. v. K. Müllenhoff und W. Scherer 2 Bd. Berlin[3] 1892.

Altdeutsche Predigten hg. v. A. E. Schönbach 3 Bde. Graz 1886, 1888, 1891.

Deutsche Gedichte des 12. Jh. und der nächstverwandten Zeit, hg. v. H. F. Massmann. Quedlinburg und Leipzig 1837.

Speculum ecclesiae, altdeutsch hg. v. J. Kelle, München 1858.

Lateinische Hymnen des Mittelalters, hg. v. F. J. Mone 3 Bde. Freiburg 1854.

Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jh. hg. v. A. Franz, Freiburg 1904.

Urkunden und Akten der Stadt Strassburg. I. Abt.: Urkunden der Stadt Strassburg

I. Band: Urkunden und Stadtrecht bis zum Jahre 1266, bearbeitet von W. Wiegand, Strassburg 1879.

IV, 1. Band: Nachträge und Berichtigungen zu Bd. I—III. Ges. von W. Wiegand. Register zu Band II, III u. IV, 1 bearbeitet von A. Schulte und W. Wiegand. Strassburg 1898.

IV, 2. Bd.: Stadtrecht und Aufzeichnungen über bischöflich-städtische und bischöfl. Ämter, bearb. v. A. Schulte u. G. Wolfram. Strassburg 1888.

2. Benützte Literatur.

Bahnsch F., Tristanstudien. Programm. Danzig 1885.
Bechstein R., Zu Gottfrieds Tristan 15246 fg. (Germania 24 [1879] S. 9—12).
Bergemann B., Das höfische Leben nach Gottfried v. Strassburg. Diss. Halle 1876.
Bock L., Wolframs von Eschenbach Bilder und Wörter für Freud und Leid (Q. F. 23 [1879]).
Bossert A., La légende chevaleresque de Tristan et Iseult, essai de littérature comparée. Paris 1902.
— Tristan et Iseult poème de Gotfrid de Strasbourg comparé à d'autres poèmes sur le même sujet. Thèse. Paris 1865.
Burdach K., Reinmar d. Alte u. Walther v. d. Vogelweide. Leipzig 1880.
Franz A., Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. Freiburg 1909.
Galle R., Die Personifikationen in der mhd. Dichtung bis zum Beginn des Verfalls. Diss. Reudwitz-Leipzig 1888.
Glöckler L. G., Geschichte des Bistums Strassburg. 2 Bde. Strassburg 1879.
Golther W., Tristan und Isolde in den Dichtungen des Mittelalters und der neuen Zeit. Leipzig 1907.
Grandidier, Histoire de l'église et des évêques princes de Strasbourg, 2 Bde. 1776/78.
Guillimann F., De episcopis Argentinensibus. 1608.
Hansen L., Die Ausdrucksformen der Affekte im Tristan Gottfrieds v. Srassburg. Diss. Kiel 1908.
Heidingsfeld M., Gottfried von Strassburg als Schüler Hartmanns v. Aue. Diss. Rostock 1886.
Heinzel R., Gottfrieds v. Strassburg Tristan u. seine Quelle (Z. f. d. A. 14 [1869] S. 272—447).
— Über Gottfried v. Strassburg (Kleine Schriften v. R. H., hg. v. M. H. Jellinek u. C. v. Kraus Heidelberg 1907, S. 18—63).
Hoffa W., Antike Elemente bei Gottfried von Strassburg (Z. f. d. A. 52 (1910) S. 339—350).
Janko J., Die Allegorie der Minnegrotte bei Gottfried von Strassburg (Sitzungsberichte d. kgl. böhm. Ges. d. Wiss. No. 11. (1906) Prag 1907.
Kothe W., Kirchliche Zustände Strassburgs i. 14. Jh. Freib. 1903.
Kottenkamp J., Zur Kritik und Erklärung des Tristan Gottfrieds von Strassburg. Diss. Göttingen 1879.
— Zu Gottfrieds Tristan (Germania 26 [1881] S. 393—401).
Kraus C. v., Wort und Vers in Gottfrieds Tristan (Z. f. d. A. 51 [1909] Seite 301—378).
Kruse E., Verfassungsgeschichte der Stadt Strassburg, besonders im 12. und 13. Jh., Diss. Trier 1884.
Kurz H., Zum Leben Gottfrieds von Strassburg (Germania 15 [1840] S. 207—236: 322—345).
Leistner R., Über die Vergleiche in Gottfr. v. Strassburg Tristan mit Berücksichtigung des metaphorischen Elements im engeren Sinn. Diss. Leipzig 1907.
Lobedanz E., Das französische Element in Gottfrieds v. Strassburg Tristan. Diss. Schwerin 1878.
Lorenz R. F. C., Über das lehrhafte Element in den deutschen Kunstepen der Übergangsperiode und der 1. Blütezeit. Diss. Rostock 1881.

Lüning O., Die Natur, ihre Auffassung und poetische Verwendung in der altgermanischen und mhd. Epik bis zum Abschluss der Blütezeit. Zürich 1889.

Lüth K., Der Ausdruck dichterischer Individualität in Gottfrieds Tristan. Programm Parchim. 1881.

Merk C. J., Anschauungen über die Lehre der Kirche im altfranzösischen Heldenepos. Diss. Halle 1912.

Michael E., Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jh. bis zum Ausgang des Mittelalters. 5 Bde. Freiburg [1—3] 1894—1911.

Myska G., Die Wortspiele in Gottfrieds von Strassburg Tristan. Programm. Tilsit 1898.

Nolte A., Zu Gottfrieds Tristan: Marke der tugenderiche (Z. f. d. A. 52 [1910] S. 61—83).

Novati F., Un nuovo ed un vecchio frammento del Tristan di Tommaso. (Studj di filologia Romana II]1887] S. 369—514).

Pope P. R., Die Anwendung der Epitheta im Tristan Gottfrieds von Strassburg. Diss. Halle 1903.

Piquet F., L'originalité de Gottfried de Strasbourg dans son poème de Tristan et Isolde, Lille 1905. (Travaux et mémoires de l'université de Lille N. S. 1. fasc. 5)

Preuss R., Stilistische Untersuchungen über Gottfried von Strassburg (Strassburger Studien 1 [1883] S. 1—75).

Röhrich T. W., Die Gottesfreunde und die Winkeler am Oberrhein (Illgens Zeitschr. f. histor. Theologie 10 [1840] 1. Heft S. 118—161).

Roetteken H., Das innere Leben bei Gottfried von Strassburg (Z. f. d. A. 34 [1890] S. 81—114).

— Die epische Kunst Heinrichs von Veldeke und Hartmanns von Aue, Halle 1887.

Röttiger W., Der heutige Stand der Tristanforschung. Programm, Hamburg 1897.

— Der Tristan des Thomas; ein Beitrag zur Kritik und Sprache desselben. Diss. Göttingen 1883.

Salzer A., Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters. Linz 1893.

Sattler A., Die religiösen Anschauungen Wolframs v. Eschenbach (Grazer Studien 1. Heft 1895).

Schmidt C., Über die Sekten zu Strassburg im M. A. (Illgens Zeitschr. f. histor. Theologie 10 [1840] 3. Heft S. 31—43).

Schmoller G., Strassburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution im 13. Jh. (Q. F. 6 [1875]).

Schönbach A. E., Über Hartmann von Aue. Graz 1894.

Schroeder E., Kleinigkeiten zu Gottfrieds Tristan (Z. f. d. A. 53 (1912) S. 99 f.)

Schulte A., Die Standesverhältnisse der Minnesänger (Z. f. d. A. 39 [1895] S. 185—251).

Sdralek M., Die Strassburger Diözesansynoden (Strassburger theol. Studien. 2. Bd. 1. Heft [1894]).

Singer S., Aufsätze und Vorträge. Tübingen 1912. (Gottfr. v. Str. S. 162—173).

Specht F. A., Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jh. Stuttgart 1885.

Weinhold K., Die deutschen Frauen im Mittelalter. Wien 1851.

Weitere benützte Literatur ist am entsprechenden Ort verzeichnet.



Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Grosses, ja Grösstes schaffen, selbst aber in der Vergangenheit undurchdringliches Dunkel gehüllt, den Augen der Nachwelt verborgen bleiben — das ist von Homer an mancher Dichter Los und gerade der grössten gewesen. Beides, die Höhe glänzenden Schaffens und das Fremdbleiben der eigenen Person, trifft auch zu auf einen der Grössten der Unsrigen: auf Meister Gottfried von Strassburg. Als die reife Frucht aus der Arbeit eines grossen Künstlers, der mit feinstem Verständnis gearbeitet, liegt sein Tristan vor uns. Verfolgt man aber die Spur, um den Meister selbst zu finden, so verliert sich der Weg in der weiten Ferne geheimnisvoller Vergangenheit; immer wieder haben gelehrte Männer die Spur aufgenommen, mussten aber ebenso immer wieder umkehren, ohne ihn selbst gefunden zu haben. Nur einmal schien ein Lichtstrahl in das Dunkel zu fallen, aber bei näherem Zusehen war es ein trügend Irrlicht[1]) und es waltet wieder das gleiche Dunkel über des Dichters Person wie zuvor. So bleibt uns vorderhand das Werk des Dichters allein, um durch dasselbe zur Erkenntnis seiner Person zu kommen, und darum ist es stets von Interesse, wenn eine neue Seite desselben Bearbeitung findet. Das ist in vorliegender Arbeit geschehen und zwar sollen die theologischen Ausdrücke und Wendungen, die im Tristan stehen, zur Behandlung kommen. Für Wolfram von Eschenbach und Hartmann von Aue sind eingehende Untersuchungen dieser Art schon angestellt worden.[2]) Jetzt soll die gleiche Arbeit für den dritten und in seiner Art grössten höfischen Epiker geleistet werden: für Gottfried von Strassburg. Schönbach weist in seinen drei Büchern Untersuchungen über Hartmann von Aue (Vorwort S. 5) darauf hin, dass die geistliche Dichtung seit Diemers Ausgabe der Vorauer Handschrift in reichlichem Masse mit der kirch-

---

[1]) C. Schmidt, Ist Gottfried von Strassburg (der Dichter) Strassburger Stadtschreiber gewesen? 1876.

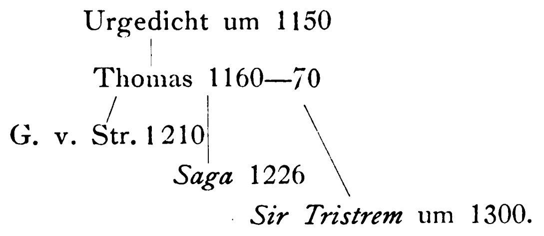
[2]) A. E. Schönbach, Ueber Hartmann von Aue, und dessen Schüler A. Sattler, Die religiösen Anschauungen Wolframs von Eschenbach.



lich-theologischen Literatur verglichen worden sei, aber auf die weltliche Dichtung hatte man vergleichende Beobachtungen dieser Art noch nicht ausgedehnt. Die Poesie Hartmanns mit der kirchlichen Literatur in Verbindung zu bringen, hat Schönbach, ein ausgezeichneter Kenner der theologischen Literatur jener Zeit, selbst übernommen. Wenn nun die Dichtung Gottfrieds von Strassburg mit der theologischen Literatur jener Zeit verglichen werden soll, so lag es nahe, nach den Normen zu arbeiten, die Schönbach für Hartmann von Aue angegeben hat. Da gilt in erster Linie, dass der Begriff der Entlehnung, wie Schönbach ausführt, nicht zu weit gefasst werden darf: „Von keiner einzigen der Stellen, die ich aus der kirchlichen Literatur beigebracht habe, behaupte ich, Hartmann von Aue müsse sie selbst unmittelbar gekannt haben. Schlüsse dieser Art halte ich nicht für beweisbar, wohl aber gibt es gar viele Wege, auf denen Gedanken, Vergleiche, Bilder u. s. w. mögen aus der Kultur der Kirche an Hartmann von Aue vermittelt worden sein.“ In erhöhtem Masse muss das für den Strassburger Dichter Geltung haben; denn Strassburg ist in jener Zeit noch eine durch und durch bischöfliche Stadt. Da kann es gar nicht anders sein, als dass des Dichters Denken und Reden von der theologischen Umgebung beeinflusst werden musste. Dementsprechend ist der Gang der Untersuchung so eingerichtet, dass zuerst die theologischen Gedanken, Ausdrücke und Wendungen, die sich im Tristan finden, zusammengestellt werden, je mit den entsprechenden Belegen aus der kirchlichen Literatur. Daran schliesst sich am besten die Prüfung der Bilder und Vergleiche auf ihre Verwandtschaft mit den in der theologischen Literatur gebräuchlichen. Berücksichtigt werden dabei die Bibel, die Kirchenschriftsteller, die Predigt und soweit möglich die deutsche geistliche Poesie. Von den Kirchenschriftstellern finden zwar nicht ausschliesslich, aber vorzugsweise die des 12. Jh. Berücksichtigung, als der Zeit des Dichters zunächststehend: *Rupert von Deutz* († 1135), *Honorius Augustodunensis* († ca. 1152), *Alanus de insulis* († ca. 1203) genannt *doctor universalis*, von den Victorinern besonders *Hugo v. St. Victor* († 1141) und *Petrus Comestor* († 1179) u. a.

So kann sich manche interessante Beziehung herausstellen zwischen dem deutschen Dichter und den zeitgenössischen Theologen, vielleicht sogar, wie des weiteren gezeigt werden wird, zu einem ganz bestimmten Schriftsteller: denn es ist falsch, um

wieder mit Schönbach zu reden, „wenn man von dem Gesichtskreise der Gegenwart aus, die lateinische und die deutsche Literatur jener Zeit wie zwei völlig gesonderte Welten betrachtet: in Wahrheit machen sie nur eine aus, dieselben Menschen wirken hier und dort. Sie beeinflussten sich gegenseitig und ganz hauptsächlich hat die Kirche, in der sich eigentlich damals die gesamte Bildung beschloss, der Poesie der Nationalsprachen den Stempel ihres Geistes aufgeprägt." Als wichtigste Frage wird endlich die nach dem Eigentum und der Originalität Gottfrieds in seinen theologischen Ausdrücken und Wendungen gestellt werden; denn es leuchtet sofort ein, dass ein wesentliches Moment für die Beurteilung der Persönlichkeit des Dichters die Frage ist, ob alles Theologische schon in der Vorlage gestanden ist, oder ob der deutsche Dichter den religiösen Ton da und dort erst hineingetragen oder wenigstens verstärkt hat; eine Untersuchung dieser Art war natürlich erst möglich nach den grundlegenden Arbeiten der beiden Franzosen *Bédier* und *Piquet*, die mit peinlichster Gewissenhaftigkeit das Gedicht des Thomas zu rekonstruieren und mit Gottfried zu vergleichen versuchten. Man war ja lange Zeit völlig im Unklaren über das Gedicht des Thomas.[1]) Es ist aber jetzt gelungen, die Quelle mit Sicherheit zu verfolgen; darnach gehen vom Urgedicht zwei Zweige aus, die mit den zwei Namen *Berol* und *Thomas* bezeichnet werden. Von *Thomas* sind abhängig Gottfried von Strassburg, die *Tristramssaga*, eine 1226 auf Veranlassung des norwegischen Königs *Hákon Hákonarson* von dem gelehrten Mönch Robert gefertigte Prosaübersetzung, die uns aber vollständig nur in einer isländischen Papierhandschrift des 17. Jh. vorliegt, der *Sir Tristrem*, ein um 1300 entstandenes, gegenüber der Vorlage sehr stark gekürztes nordenglisches Gedicht, und teilweise der noch weniger bedeutsame italienische Prosaroman *la tavola ritonda* (gegen 1300); so erhält man folgendes Bild der Abhängigkeit:



[1]) Golther S. 3 ff., 183 ff., 192 ff. *Bédier* 2,65 ff., 309. *Piquet* 5 ff.

Die erhaltenen 3144 Verse des Thomasgedichtes setzen eigenartiger Weise gerade da ein, wo der deutsche Dichter abbricht; aber aus den andern Bearbeitungen konnte ein ziemlich getreues Bild erschlossen werden. Das mit skrupulöser Genauigkeit und Pünktlichkeit besorgt zu haben, ist das Verdienst der beiden Franzosen.[1]) Auf ihre Arbeiten gestützt wird es möglich sein, Gottfrieds theologisches Eigentum mit ziemlicher Sicherheit herauszustellen.

---

[1]) S. darüber E. Martin (Deutsche Literatur-Ztg. 1906, 27. Jhg. 24. Febr. No. 8). K. Marold (Z. f. d. Ph. 40 (1908) S. 377—380). R. M. Mayer (Z. f. d. A. 49 (1908) Anzeiger 31 S. 198 f.).

1. Abschnitt.

Die theologischen Wendungen und Ausdrücke.

---

1. Kapitel.

Formelhafte theologische Ausdrücke.

Der Name Gottes findet sich bei G. zunächst in verschiedenen formelhaften französischen Wendungen; in Begrüssungs-, Abschieds- und Dankformeln, sowie in einzelnen Ausrufen kehren öfters die franz. Worte[1]): *dê us sal, dê benîe* (= *deus benedicat*) wieder.

Man möchte bei diesen Wendungen auf den ersten Blick an eine unmittelbare Uebernahme aus der Vorlage denken; allein wenn man die Fragmente des Thomasgedichtes durchsieht, so findet man in den erhaltenen 3144 Versen keinen einzigen derartigen Ausdruck. Thomas gebraucht auch nicht die Form *dê* sondern *deus* oder *deu*, ganz abgesehen davon, dass das entschiedenste Veto gegen eine unmittelbare Übernahme dieser Sätze das Metrum einlegt.[2]) Man wird also in diesen Wendungen G.'s Eigentum erkennen müssen. Offenbar war die Formel *dê us sal, dê te sal*, eine übliche Begrüssungsformel, zumal in Strassburg, in der Nähe der französischen Sprachgrenze bekannt; G. verwendet aber diese Begrüssungs- und Abschiedsformeln, wie aus den Beispielen ersichtlich, nur bei feierlichem Anlass, einigemal übersetzt er sofort den französischen Ausdruck 2397 ff., 2685 ff., 3258 ff., 3269 ff.; einmal nimmt der Dichter Anlass den formelhaften Gruss *dê us sal* weiter auszuführen: 3355 ff.

Andere formelhafte Anrufungen Gottes kommen sehr häufig vor. Beginnen wir mit der von G. mit Vorliebe verwendeten Formel: *weiz got* 276, 3796, 4929, 4998, 5088, 5164, 5674 5847, 6251, 8618, 10073, 10443, 13974, 14774, 14778, 15988,

---

[1]) Lobedanz S. 18; vgl. 741; 2396 ff.; 2679; 2683 ff.; 2960; 3135; 3158; 3257 ff.; 3267 ff.; 3351; 3856; 4025; 13137; 13301; 18998.

[2]) Lobedanz S. 20.

17832, 17936, 18010, 18256, 18558, 18593, 19362, 19536, einigemal tritt das Formelhafte der Wendung zurück und der Ausdruck ist in die Konstruktion des Satzes aufgenommen: *daz weiz got, Tristan dû hâst reht* 3436; *daz weiz got und ich* 4151; *nu weiz ez got der guote* 10543; *iedoch weiz got wol sînen muot* 13961; *nu weiz ez aber got selbe wol* 14756, *daz weiz got wol* 14784, *wan got weiz wol* 14906; nur 2mal hat G. die sonst bei der Mehrzahl der Dichter verwendete Formel[1]) *got weiz* 6433, 11634.

Eng damit verwandt ist die Ausdrucksweise: *daz got vil wol erkennen sol* 14807; *nu erkenne ez got* 18658; vgl. 15438. Auch andere Ausdrücke verwendet G. nicht ausgesprochen formelhaft, sondern sucht sie dem Sinne gemäss in das Satzgefüge einzuordnen, so: *daz wizze got* 1019, 14868; *sô wizze got wol* 12841; *daz wizze got von himele wol* 13880; *durch gotes willen:* formelhaft: 8782, 10159, 10722, dagegen sinngemäss eingeordnet: *heizet mich füeren oder tragen durch gotes willen eteswar* 9490 f.; *durch got* ist 7mal formelhaft gebraucht: 1006, 2324, 2792, 3136, 6144, 11288, 12787; 11mal hat *durch got* das Formelhafte mehr oder weniger abgestreift und ist in die Konstruktion des Satzes aufgenommen: *daz sî ez durch got taeten* 3821; *weder durch reht noch durch got sô durch Gurmûnes gebot* 6009 f.; *sô wil ich mîne jugent und mîn leben durch got an âventiure geben* 6161 f.; *daz er durch got in seite* 8689; *durch iuwer güete und durch got* 12797; *nu tuot ez beide samet durch got* 12844; *und iuch durch got baete* 14992; *und bat si harte sêre, durch got und durch ir êre* 15333 f.; *durch got und durch ir êre, dan durch iht anders* 17702 f.; *daz sî durch got und ouch durch in ir fuoge haeten* 17719 f.; *durch iuch selben und durch got* 18404. Bald in etwas formelhafter Verwendung, bald seinem Sinne gemäss betont ist: *in gotes namen* 1969, 2368, 6156, 6330, 6790, 11538, 15735. Dagegen sind rein formelhaft die Wendungen: *wizze krist* 10444, 13445, *owê got hêrre* 980, *owê hêrre* 2607, *sô helfe iu got* 2229, 4656, 5082, 6257, 13736, 16034; *got selbe möhte ez gerne sehen* 6869; — *hoeren* 7649; *semir got* 1055, 2439; *sam mir got* 5434, 8520, 10080; *sô dir got* 7070, 8398, 9922; *ob got wil* 7868, 9160, 15453; *got willekomen* 504, 5186; die Fluchformel: *in gotes haz* 5449, 13347, 14579; der Ausdruck *ira dei* kommt in den Psalmen allein 22mal vor, vgl. Job 9,13; die Verwünschung: *die lâze got unsaelic sîn* 2594. Biblisch ist der Ausdruck: *daz ez got iemer*

---

[1]) Preuss S. 41.

riuwe 11704, 14404; *daz riuwe got* 12151, namentlich die Wendung: *daz ez got iemer riuwe, daz wir ie wurden geborn* 14404, vgl. 1 Mos. 6,6: *poenituit eum, quod hominem fecisset,* vgl. 1 Mos. 6, 7; Ps. 109,4. G. sucht demnach das rein Formelhafte dieser Ausdrücke zurückzudrängen, wodurch diese Anrufungen Gottes für die Beurteilung des Dichters an Bedeutung gewinnen; es fragt sich nur, ob diese Ausdrücke G.'s Eigentum sind, oder ob sie aus der Vorlage entlehnt sind; ein direkter Beweis kann bei den bekannten Textverhältnissen des Thomasgedichtes für diese Frage nicht geführt werden; vielleicht lässt sich aber ein kleiner Anhaltspunkt gewinnen durch eine Untersuchung der paar Verse des Thomasgedichtes, die mit G. verglichen werden können: das *Cambridger* Fragment[1]): V. 1—52 entspricht bei G. V. 18130—18313; bei Thomas findet sich Vers 6 der Ausdruck *merci Deu,* den G. aber nicht übersetzt; dafür finden wir aber bei G. 18256 ein *weiz got* eingefügt., wo in der Vorlage nichts dergleichen steht. Aus diesem Beispiele erhellt zugleich die durchaus selbständige Art, mit der G. seiner Vorlage gegenüber steht; den 52 Versen des Thomasgedichtes stehen 183 Verse G.'s gegenüber; davon sind etwa 17 Verse direkt von der Vorlage inspiriert, also nicht einmal $^1/_{10}$:

G.	18252—53	= Th.	14—15
	18260	=	19
	18262	=	20
	18264	=	21
	18269	=	22—23
	18272—74	=	29—30
	18278—80	=	31—32
	18284—86	=	33—34
	18289	=	36
	18290—92	=	37—40
	18311—13	=	51—52

Endlich klingen die V. 18319—23 an die viel früheren des Th. 41—44 an. Die zweite mögliche Vergleichstelle ist am Schluss des Gedichtes: Das *Sneyd* Fragment[2]) Vers 53—142 entspricht G. 19424—19552. Th bringt eine Anrufung Gottes V. 101 *E! Deu bel pere, reis celestre.* G. hat diese Stelle ganz umgearbeitet, so dass man vergebens nach einem derartigen Ausdruck sucht, da-

[1]) Bei *Bédier* 1,248 ff. vgl. *Piquet* S. 39 ff.
[2]) Bei *Bédier* 1,261 ff. vgl. *Piquet* S. 50 ff.

gegen hat er von sich aus 2mal in den in Frage stehenden Versen den Gottesnamen gebraucht, wo er in der Vorlage nicht steht: *ei, dâhte er, hêrre, wie bin ich mit liebe alsus verirret!* 19428 f.; *weiz got* 19536.

Zugleich ersehen wir hier wieder die durchaus selbständige Arbeitsweise G.'s; den 89 Versen von Th. stehen 128 bei G. gegenüber; davon sind 23 Verse direkt von der Vorlage abhängig, also nur 1/6 und zwar nicht der Reihe nach, sondern mit Umstellung:

G. 19424—27	=	Th.	53—56
19480—82	=		57—60
19488—99	=		61—74
19510—15	=		137—142
19545	=		75
19548	=		76—77
19550—52	=		79

Wenn wir diese grosse Selbständigkeit G.'s gegenüber seiner Vorlage konstatieren[1]), so dürfte der Schluss wohl berechtigt sein, dass man es bei Anführung des Gottesnamens in obigen Fällen und auch bei den folgenden Wendungen mit G.'s Eigengut zu tun haben wird; bei längeren theol. Wendungen soll dies jedoch im Anschluss an die Rekonstruktion des Thomasgedichtes durch *Bédier* und *Piquet* noch besonders geprüft werden.

2. Kapitel.

Gott, Christus, hlg. Geist.

Angeredet wird Gott entsprechend dem biblischen *Dominus Deus* mit *got hêrre* 981, 1715, 1726, 2358, 2362, 2617, 10013, 10035, 11965, 12624, 14641, 14648, 15174, oder mit *hêrre got* 3840, 3895, 9454, 14657, 17940, oder einfach mit *hêrre* 755, 2607, 10107, 10804, 12893, 14713, 19428[2]) oder endlich mit *trehtîn* 2653, 2665, 2721, 3833, 3937, 4307, 10382, 12482, 14710, 15721, 17521.

Auf das Wohnen Gottes im Himmel, vom Vaterunser her allgemein bekannt, wird angespielt V. 1708, 7650, 13880: *got von himele.*

---

[1]) *Piquet* S. 53 zieht aus diesen Untersuchungen das Resultat *G. a procédé autrement qu'un traducteur servile; il a modifié le texte qu'il avait sous les yeux.*

[2]) In V. 17768: *war umbe, hêrre* ist der Dichter selbst angeredet, s. Lüth S. 23.



Von den Eigenschaften Gottes kommen so ziemlich alle zur Sprache: Reichtum, Güte, Allmacht, Unveränderlichkeit, Allwissenheit, Barmherzigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit. Sie werden ausgedrückt durch Adjektiva, Substantiva oder ganze Sätze; manchmal wird Gott nur durch eine seiner Eigenschaften bezeichnet. Gottes Reichtum findet seinen Ausdruck in der Wendung: *got der rîche*[1]) 744 ff., 2488, 5434, 14862, 18658. vgl. Röm. 11,33: *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae dei, der elliu herze rîche tuot* 745, vgl. 1 Sam. 2,7: *Dominus ditat.* Ferner heisst es von Gott: *got der guote:* 2587, 2750. 3259, 6049, 9454, 10080, 10543, 16389, 17620; hieher gehört noch *süezer got*: 2491, 3839; das Substantiv: *gotes güete* findet sich 1784, 2493, 12847, 14648, 15678. (*gotes höfscheit* 15556[2]), eine Eigenschaft, die viel erwähnt wird in den Psalmen 105,1; 106,1; 117, 1—4; 135, 1—26 u. a. Von der Allmacht Gottes ist ausführlich die Rede beim Seesturm der norwegischen Kaufleute, wo der Name Gottes gar nicht ausdrücklich genannt, sondern durch die Eigenschaft der Allmacht umschrieben wird:

2404 *dô widerschuof ez allez der*
der elliu dinc beslihtet,
beslihtende berihtet[3]) u. s. w.

Dem entspricht Sap. 11,21: *omnia in mensura et numero et pondere disposuisti;* Eccli. 42, 24; 16, 27; 33, 13 ff. Ps. 148,6. Dieselbe Eigenschaft kommt ferner zum Ausdruck in dem Epitheton: *wunderaere* 10013 (vgl. die vielen Stellen der Psalmen 71,18; Job 5,9) und in den Worten *der al der werlde hât gewalt* 3853. vgl. Jes. 44,24: *ego sum Dominus faciens omnia, extendens coelos solus, stabiliens terram.*

Von Gottes Unveränderlichkeit wird einmal ausführlich berichtet:

10014 *ist iht des wandelbaere*
destu ie begienge oder begâst
und destu an uns geschaffen hâst.[4])

---

[1]) Falls die Wendung nicht mit „mächtig" übersetzt wird.

[2]) Der Ausdruck enthält nichts Auffallendes oder Anstössiges; sagt doch auch Hartmann ganz ernsthaft im Erec 5517: *als ez der hövesche got gebot,* und Erec 3460: *diu gotes hövescheit ob mîner frouwen swebte.* Vergl. Hertz S. 544.

[3]) G. Eigentum, s. *Piquet* S. 94 f.

[4]) G. Eigentum, s. *Piquet* S. 207 f., *Bédier* 1, 123 f.

Eine ganz biblisch klingende Wendung Mal. 3,6: *ego enim Dominus et non mutor;* Ps. 101,28: *tu autem idem ipse es*; Jac. 1,17: *apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.*

Um Gottes Allwissenheit handelt es sich vorzüglich in der Frage des Gottesgerichtes und bei den häufig erwähnten Eidschwüren 12719 f. 16255, sodann in der Beteurung: *des sî got mîn urkünde* 14759, vgl. 15676. Man kann aber an diese Eigenschaft überall da denken, wo Gott um Rat angegangen wird: *aller sorgaere râtgebe* 2616, eine Übersetzung von Jes. 9,6, wo Gott *consiliarius* genannt wird; *rât hêrre got, was ich getuo* 3895, 2654, 4442, was durch sehr viele Bibelstellen belegt werden kann. Ps. 19,5 *omne consilium tuum confirmet;* Ps. 32,11 *consilium autem domini in aeternum manet;* Prov. 8,14; 21,30.

Gottes Barmherzigkeit kommt in dem Epitheton zum Ausdruck: *genaedeclîcher trehtîn* 2653, *genaedeclîch* 12482, 17521 vgl. *an den genaedigen krist* 15549 f., *nu hat got genaedeclîche* 18646, endlich in der Anrufung: *hêrre got, erbarme dich über sî und über mich* 14657; diese Bitte stammt aus der Litanei 172[1]): *miserere nobis; clemens* und *misericors* sind häufige Beiwörter Gottes in der Bibel, besonders im A. T. z. B. Jon. 4,1: *scio, quia tu deus clemens et misericors.*[2])

Die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes wird einmal betont mit den Worten: *der rehte und der gewaere got und gotes waerlîch gebot;* das ist in den Psalmen oft betont. Ps. 116,2: *veritas domini manet in aeternum;* Ps. 88,2: *annuntiabo veritatem tuam.*

Gottes Gerechtigkeit spielt eine Hauptrolle im Kampfe mit Morold. Es heisst: *got bringe reht ze rehte* 6784; (*got hât*) *reht an mir ze rehte brâht* 7082 genau wie im Kampfe mit Absolom 2 Sam. 18,19: *iudicium fecerit ei dominus de manu inimicorum eius* vgl. Ps. 145,7 (*deus*) *facit iudicium injuriam patientibus.*

Die Furcht vor Gottes Strafe findet ihren Ausdruck in den Worten:

12715 *daz man laster unde spot*
mêre fürhtet danne got.

Andere Wendungen über Gott sind: *diu heilige gotes kraft* 6198, 5041, 6770, 2686, ein an vielen Stellen des N.T. vorkommender biblischer Ausdruck Luc. 5,17: *virtus domini erat ad sanandum nos.* Röm. 1,20: *sempiterna quoque eius virtus.*

---

1) S. 45 ed. Massmann.

2) vgl. dazu die Wendungen über die Gnade Gottes.



Der ganz biblische Färbung tragende Gedanke, dass Gott den Gerechten nicht vergisst, bezw. dass Unglück und Not auf das Vergessensein von Gott zurückgeführt wird, ist G. wohlbekannt; es wird von Gott gesagt: *der edeler herzen nie vergaz* 1709; *dû hâst mîn unvergezzen* 9456, eine durchaus biblische Wendung; Ps. 9,13: *non est oblitus clamorum pauperum* vgl. 9,19; Eccl. 8,12; *wie vergaeze dû mîn sô* 12482; so fragt der Ps.: 41,10: *quare oblitus es mei?* und Ps. 12,1: *usquequo domine oblivisceris mei in finem? got hete sin vergezzen* 4243 entspricht Jes. 49,14 *dereliquit me dominus et dominus oblitus est mei.* Deutlicher ausgedrückt ist dieser Gedanke in dem Verse

6131: *der nie dekeinen man verlie,*
der mit dem rehten umbe gie,

ein in der Bibel sehr häufig wiederkehrender Gedanke vgl. Ps. 36,39: *salus autem iustorum a domino et protector eorum in tempore tribulationis;* Ps. 33,16 *oculi domini super iustos;* Ps. 33,18; 36,17; Prov. 3,33; 10,6; u. v. a. Kurz angedeutet wird auch einmal

Gottes Tätigkeit als Schöpfer der Welt: *diu heilige gotes kraft, diu al die werlt geschaffen hât* 6198 f., eine wörtliche Anlehnung an Jer. 10,12: *qui facit terram in fortitudine sua*, und der Menschen: *wâ geschuof ie got figiure baz ze ritterlichem rehte* 11208. Sehr oft wird von der Vorsehung und Leitung und namentlich auffallend häufig von der Fürsorge Gottes geredet. Der Glaube an Gottes Fügung findet seinen Ausdruck in Wendungen wie: *got enfüege ez danne alsô* 1507 vgl. 2614, 2617; *ez ergienge im, swie got wolte* 7313; *die wîle ez got wolte* 1755; vgl. 4175, 12498, 16389; *geruochet ez unser trehtîn* 2721 vgl. 4303, 4308, 6241, 9364, 9389, 10439. Andere derartige Wendungen sind: *got hêrre, daz solt dû bewarn, daz wir daz iemer ervarn* 1715; *swaz got mit dem getete* 1788; *diz waere ein michel gotes gebe* 2610; *got gebe süeze âventiure* 3269; *die saelde haete im got gegeben* 3493; *der got ein gerehtes leben an wîbes êren hât gegeben* 5867 f.; *mit gotes gebe* 7450; *got hêrre, dû hâst ime gegeben dem lîbe ein ungelîchez leben* 10035; *(got) lâ mir noch sô wol geschehen* 3841; *got lâze in iu ze guote ergân* 6165; *swenne uns got schiereste lât* 6313; *got der hât uns einen guoten erben gegeben* 8362; *ist, daz uns got gelückes gan* 8666; *got lâze in iu ze fröuden komen* 16263 vgl. 54. Eng damit verbunden sind die Wendungen, in denen sich die ausdrückliche

Leitung Gottes kund gibt: *got selbe der hât mich ze disem lantgesinde brâht* 494 vgl. 1601, 7616, 8564, 18634, 18646; *(got) mîn geverte hinnen sîn* 2363; vgl. 2366, 2496, 3839, 3852; *ouch sol uns got dervor bewarn* 9282; *als es im got gegunde* 2370; *got hêrre wie gewirbe ich* 2358, 15174; *sî, daz dich des got gewer* 5144 vgl. 5770, genau so betet die Litanei 1464[1]) *daz uns got allis des gewere; al der êren keine die got ie gewerden liez* 17734 vgl. 5766, *ob iu got habe ûf geleit an mir dekeine saelekeit* 6243; *vart ir beidiu gote ergeben* 16621. Mit letzteren Beispielen sind wir schon zu der fast bei jeder Gelegenheit betonten Fürsorge Gottes angelangt: *dîn schoener lîp, dîn süeze leben daz sî hiute gote ergeben* 2397, 6791 f. 14659, 14908 f., 15677 f., *Tristan ergab liute unde lant gote* 5852; *wir suln ez allez gote ergeben* 6764, 6770; *sô lât ir iuch doch hiute iuwer lant und iuwer liute . . got selbe* 6779; *hie mite sô sît ir gote ergeben* 7487; *wan daz ich mich gote muoz ergeben* 7783; *beidiu got ergeben* 16621; *iuch schoene müeze got bewarn* 1422, vgl. 2782, 8826, 14878; *got hêrre, du solt mich bewarn* 2362; vgl. 12624; *der megede sun müeze iuch bewarn* 3849; *doch mac mich got noch wol bewarn* 8850; *got . . der bewar ir unde behüete ir êre, ir lîp unde ir leben* 12847; vgl. 14498; *hêrre, bewar in unde mich* 14713; *sîn gesinde bat er got bewarn* 16655; *got müeze dich gehalten* 2681, vgl. 2358; *daz got sîn êre und sîn leben geruochte in sînem schirme hân* 1574; *der megede sun, der hüete dîn* 5167; *daz im got . . . beschirmete unde behuote* 6049; *got hêrre, beschirme Isôte unde mich* 14641; *beschirme uns, hêrre trehtîn* 14710 entspricht der Bezeichnung Gottes in der Litanei 17 als: *ware schirmere*[2]); *sol sîn got von himele pflegen* 1708; *(got) müeze dînes lîbes pflegen* 2476; *(got) müeze es pflegen* 6787; *der müeze mîn ouch vürbaz pflegen* 7083; *gotes segen der liute unde des landes pflegen* 11534; *got hêrre, habe uns beide in dîner pflege* 14648; *hant unde herze beide ergap si gotes segene ze bewarne und ze pflegene* 15682; *er bat ir got den guoten pflegen* 17620; *sô lât ir got der sêle pflegen* 7470; *die sêle die bevilhe ich gote* 12581; *daz lâze iu got ze staten gestân* 8170. Mit besonderem Nachdruck wird Gottes Eingreifen betont in den Wendungen: *got sî, der mich des noch gewer* 6329; *got sî, der iuwer êre und iuwern schoenen lîp bewar* 14498. Von einer

Vergeltung, die Gott für etwas Gutes gewährt, wird zu-

[1]) S. 63 ed. Massmann.

[2]) S. 43 ed. Massmann.

nächst nur formelhaft gesprochen: *als iu got lônen müeze* 1545, vgl. 8174; *got lône dir* 9591, vgl. 7609, 7787; es kommt aber auch ohne alles Formelhafte eine Vergeltung im Himmel ausdrücklich zur Sprache: *(got) geruoche in beiden samet geben daz êweclîche lebende leben* 4303 f. in Erinnerung an die im N. T. häufig genannte *vita aeterna* Mt. 19,16; *daz lâze iu got ze staten gestân in dem êwigen rîche* 8170; *dort gotes lôn, hie êre* 6106; *sine sîn vor gotes ougen* 18668; ferner die offenbar der Bibel entnommene Ausdrucksweise: *die sint ouch dort gekroenet, da diu gotes kint gekroenet sint* 18673. Gemeint ist damit die *corona vitae* vgl. Apoc. 2,10; Jac. 1,12; 2 Tim. 3,8; 1 Petr. 5,4; *Al. de ins.* sagt geradezu:[1]) *corona dicitur vita aeterna* und in der Predigt heisst es:[2]) *so hat och in unser herre got nu gegeben . . die crone des ewigen libes.* Während sich endlich *saelic* öfters in ganz traditioneller Weise findet, ist sicherlich einmal *saelekeit* im theol. Sinn gemeint gleich ewige Seligkeit. Zweifelhaft mag das schliesslich noch V. 1222 und V. 11477 sein: *ûf alle dîne saelekeit;* sicher theol. Bedeutung aber hat das Wort in der Wendung: *nu sehet got ze vorderst an und dâ nâch iuwer saelekeit* 12106 f. und: *ich wil iu sweren einen eit ûf alle mîne saelekeit* 16255 f.

Ein in der theol. Literatur neben Gott fast ebenso gebräuchlicher Begriff ist *gratia,* Gnade; es ist darum nicht zu verwundern, dass G. häufig von der Gnade Gottes redet: *genâde* 2780, *von gotes genâden dô vant er* 3802 vgl. 10293; *genâden wünschende umbe got* 1783 vgl. 2039; *got der hat disem kinde . . sîner genâden vil gegeben* 3684 f.; *daz dû genâde wider mich . . begâst* 2492; *sô rîche dû genâden bist* 2489; letzteres ein durchaus bibl. Ausdruck: Eph. 2,4: *deus, qui dives est in misericordia*; Röm. 10,12: *dives in omnes qui invocant illum,* vgl. Röm. 5,20 und 21. Tim. 1,14; 2 Cor. 1,3. Im A. T. erscheint als Gottes Eigenschaft: *multae misericordiae* vgl. Ps. 68,14: *in multitudine misericordiae tuae exaudi me.* Weil die Gnade so wichtig erscheint, wird darum gefleht: *den genâde got zer sêle* 4302; *der gotes genâden bîten* 7490; *got der genâde iu beiden* 8208; *von got genâde* 8224; und darauf vertraut: *ich wil ûf die genâde dîn des ich nie began beginnen* 2364; *diz mac wol dîn genâde sîn* 3834.

Dass Gottes Gebote befolgt werden müssen, wird öfters,

---

[1]) Dist. (*Migne* 210, 752 D.).

[2]) Schönbach 3, 105, 29.



einigemal ausdrücklichst, betont: *got mit sînem gebote* 6480, vgl. 1784, 7080; *diz sî gotes gebot* 2440, vgl. 6175; *hêrre got, durch dîn gebot* 3840; *nâch gotes gebote* 1804. Um eine Handlung als ganz ungerechtfertigt zu bezeichnen wird gesagt: *ez ist gâr wider gotes gebote* 6110, und von Eva wird gesagt: *(si) brach gotes gebot* 17949, und es wird sofort die Folge der Übertretung von Gottes Gebot betont: *(si) verlôs sich selben unde got* vgl. Mt. 15,24. Auch von Sünde ist die Rede: 2444, 15675. Von frommen Leuten sagt der Dichter: *die waren gote gebaere* 2622 und heisst sie: *gotes kint* 2625, 18675 oder *gotes knehte* 2638, ersteres entsprechend der Bezeichnung der Guten im A. u. N. T. als *filii dei* Mt. 5,9; vgl. die Litanei 1240[1]): *geheizin di waren gotis kint;* letzteres im Anschluss an *servus dei* Ps. 115,16. Das Handeln und Wandeln vor Gott wird ausgesprochen in Wendungen wie: *daz ist mit gote* 6109; *nâch gote* 6116; *die beide ein triuwe unde ein lîp gote . . . wâren* 1801 f. vgl. 8017, 6472; *der sî vor gote geêret* 3648.

Eine über Erwarten grosse Rolle spielt bei G. das Wort Segen, das in sehr verschiedenem Sinne verwendet wird, zunächst in der Form des einfachen Wunsches, Gott möge seinen Segen geben: *got gesegene dich* 787, vgl. 2780, 10628, 13694, oder stärker ausgedrückt: *die gesegene got mit sîner kraft* 2686; *bâten den gotes segen der liute unde des landes pflegen* 11533; *hant und herze beide ergap si gotes segene* 15682 vgl. 14904; sodann wird Segen gebraucht für die frommen Wünsche, besser gesagt Gebetswünsche der Menschen für einander: *manec segen wart im nâch gegeben* 1573, vgl. 796, 799, 2476; *hie mite bôt er in sînen segen* 6788 vgl. 17619. Dass man es aber nicht bloss mit einem formelhaften Segensspruch zu tun hat, erhellt aus der Ausführung:

6793: *im wart von manegen edeln hant*
manc süeze segen nâch gesant.

Man hat sich offenbar darunter nichts anderes zu denken, als dass mit der Hand ein Kreuz formiert und wohl ein kurzes Gebet dazu gesprochen wurde, was heute noch in der katholischen Kirche als „Segen“ bezeichnet wird. Das für den Dichter charakteristische theol. Moment kommt zur Geltung in den Wendungen: *gebenedîet sî daz lant von gote* 3127; *ir und iuwer gesinde ir sît von gotes kinde iemer gebenedîet* 3355 offenkundig die Über-

---

1) S. 60 ed. Massmann.

setzung des in der Liturgie gebräuchlichen: *benedicat Deus.*[1]) Auf eine von den Segnungen, wie sie in den kirchlichen Ritualbüchern stehen und vom Priester vollzogen werden, beziehen sich die Worte bei der Schwertleite: *empfangen den segen* 5015; es ist hiemit nicht, wie man wegen des vorausgehenden Verses: *und heten messe vernomen* vermuten möchte, der Segen am Schlusse der Messe gemeint, sondern wie das folgende: *sît dir nu swert gesegenet ist* 5021 beweist, eine eigentliche *benedictio* gemeint[2]) ebenso wie beim Gottesurteil[3]): *bischove und prêlâten segenten daz gerihte* 15641 f. Einmal bedeutet *segenen* sich bekreuzen: *diu muoter segenete sich* 10627; das spezifischere Wort findet sich bei G.: *dâ sol man kriuzen vür den hagel* 15100. Damit ist auf eine kirchliche Benediktion[4]) hingewiesen, auf die *signatio nubium;* dieselbe erfolgte mittels des Kreuzeszeichens oder einer Kruzifixusfigur unter Anrufung des Gekreuzigten; diese *adiuratio* richtete sich auch an den *grando,* wie denn der älteste bekannte Wettersegen aus dem 12. Jh.[5]) einen Hagelsegen enthält. Zum Gebet um Bewahrung vor Hagel wird in der Predigt aufgefordert[6]): *uf daz daz (ir hus etc.) der almechtige got behute ... vor dem dunre und vor hagele.* Es ist eine in der kirchlichen Liturgie im sog. Wettersegen (und in der Litanei) noch heute vorkommende Bitte: *a fulgure, grandine et tempestate, libera nos, Domine.*[7]) Ebenso verhält es sich mit der Wendung: *segenen vür den gaehen tot* 15101; die Furcht vor einem unvorbereiteten Sterben findet ihren Ausdruck in den häufigen aus dem deutschen Mittelalter uns bewahrten Bitten an einzelne Heilige (z. B. St. Christophorus) um Abwehr eines jähen Todes[8]) und in der in der Litanei ausgesprochenen Bitte: *a subitanea et improvisa morte, li-*

[1]) Über eine andere Bedeutung des Wortes *gebenedîet* wird später gesprochen.

[2]) Solche Weiheformel für *consecratio ensis* bei Franz 2. 289 f.; In Deutschland sind solche Formeln noch spärlich im 11., zahlreich im 12. Jh., in Frankreich im Anfang des 13. Jh. Das Rituale von St. Florian bietet eine solche Formel S. 109.

[3]) S. die längere Ausführung im 4. Abschnitt.

[4]) Franz 2, 54 ff.

[5]) Publ. von Schönbach Z. f. d. A. 18 (1875) S. 79. Das Rituale von St. Florian enthält eine *coniuratio contra fulgura et tempestates.* S. 141.

[6]) Schönbach 1, 162, 21 f.

[7]) Im Rituale von St. Florian heisst es bei dieser Bitte in der Litanei: *ut aëris temperiem bonam nobis dones, te rogamus audi nos.* S. 133.

[8]) Schönbach, Hartmann S. 45.

bera nos Domine, wie die Bitte in der Litanei im Rituale von St. Florian lautet.[1]) Diese Furcht vor plötzlichem Tode findet sich auch im altfranzösischen Heldenepos oft ausgesprochen.[2])

Das Verhältnis des Menschen zu Gott äussert sich im Lob Gottes, in Wendungen, in denen von Gottes Hilfe gesprochen wird, im Vertrauen auf Gott, Dank gegen Gott und in Gebeten. Zum Lob Gottes wird aufgefordert: *lobet ouch eines iemer got* 10435, ferner wird davon geredet: *si lobeten got mit munde* 7101; *des lobe ich den heilant* 7630. Besondere Beachtung verdient die Wendung: *nu müeze unser trehtîn iemer gebenedîet sîn* 3987 f., was an das im A. und N. T. so häufig vorkommende *benedictus Deus* erinnert; vgl. Dan. 3,52 und 57; Luc. 1,68; am bekanntesten ist die in das Sanktus der Messe aufgenommene Stelle Mt. 21,9: *benedictus qui venit in nomine domini.* Der Gruss: *lop dich hêrre trehtîn* 2665 kann die wörtliche Übersetzung des in der Messe nach dem Evangelium gesprochenen: *laus tibi, Christe* sein.

Was die Hilfe Gottes betrifft, so war von der Formel: *sô helfe iu got* schon die Rede; ausserdem wird aber der Hilfe Gottes noch in verschiedenster Weise gedacht, in kurzen Rufen: *got helfe uns* 8364; *(got) hilf mir* 12625; *hêrre trehtîn hilf uns* 14711 nach Ps. 39,14: *ad adiuvandum me respice*, weiter ausgeführt: *got enwelle mîn gehelfe wesen* 1466 vgl. 1784; *daz got sîn helfe waere* 2385. Als Helfer wird Gott sehr häufig in den Psalmen angerufen: Ps. 90,2: *susceptor meus es tu et refugium meum;* Ps. 26,1: *dominus protector vitae meae; mit gotes helfe* 9586 vgl. 7450 vgl. Ps. 120,2: *auxilium meum a domino;* Ps. 61,2; *als helfe iu got ze dirre nôt* 15733 vgl. *gebe dir got durch sîne kraft heil ze dîner ritterschaft* 5041 und 5065, in Berufung auf Gottes Hilfe: *wan daz im got half ûz der nôt* 1326 nach Ps. 45,2 *(deus) adiutor in tribulationibus; an gote und ouch an rehte zwô sigebaere helfe hân* 6188 vgl. 6768 f. 6984 f.; *diz muoz sich mit gotes helfe erzeigen* 6454; *(krist), der gehülfec in den noeten ist* 15549; endlich in der Schwurformel: *so gehelfe mir mîn trehtîn* 15721. Man muss ferner, wie der Dichter meint, auf Gott vertrauen: *an gote gemuothaft* 6130 und 7230; *so getrûwen wir des gote wol* 6430; *des ich got wol getrûwen sol* 10403 vgl. Ps. 10,1: *in domino confido.* Das unbedingteste Vertrauen zu Gott spricht

[1]) S. 132.

[2]) Merk S. 93.

sich aus in den Worten: *die selben heten ouch ir leben . . . versichert bî gote* 7369 f.; *sô lât ir iuch doch hiute, iuwer lant und iuwer liute an den ich mich verlâzen han: got selbe* 6779. Häufig so in den Psalmen: Ps. 30,1: *in te, domine, speravi, non confundar in aeternum*, vgl. Ps. 70,1.

Aller Dank gebührt Gott: *des endanket nieman niwan gote* 6176; nach glücklichem Ausgang wird Gott gedankt:

4356: *deist aber allez nû beliben*
an einem guoten ende
dar umbe ich mîne hende,
iemer ze gote bieten sol.

Damit sind wir bereits auf das Gebet geführt, dessen vom Dichter oft gedacht wird; es wird gesagt, dass gebetet wird: *daz wil ich got vil tiure klagen* 6605; *daz wil ich hin ze gote jehen* 14572; *mit gebete* 15552; *dâ rief an der stunde von herzen und von munde manec edeliu zunge hin ze gote* 6477 ff. vgl. 2384, 6791; *nu si alle an ir gebete sint* 6053 vgl. 6124; *ir andâht diu was gotelîch* 15695 vgl. 15156; *vil jaemerlîche er aber began ze gote klagen sîn ungemach, ze himele er inneclîche sach* 2584 ff., dass beim Beten die Hände gefaltet werden: *der vielt ûf sîne hende ze gote vil inneclîche* 2486 ff.; dass man kniet beim Beten: *sus vant si Tristan alle niewende unde an ir gebete* 6042; dass man das Beten nicht zu verbergen brauche: *(gebet) daz ieglîcher sunder tete unschamelich unde untougen* 6044 ff.; es werden auch einmal die Psalmen als Gebete erwähnt: *ir gebet unde ir salmen: daz lâren si* 2648 f.; mehrmals sind andere Gebete erwähnt teils von der Vorlage schon angedeutet: 2357 ff., 2485 ff.[1]), teils von G. selbst eingeführt: 10013 ff.[2]), wahrscheinlich auch 14641 ff., und 14710 ff.[3]), teils nicht mehr zu entscheiden, ob G's. Eigentum oder nicht: 2587 f., 3833 f.[4]).

Daran reiht sich am besten, was über Wallfahrt, Ascese, religiöses Lied zu sagen ist. Der Vorlage entsprechend[5]) wird eine Wallfahrt erwähnt: *in beteverte rîten* 13690, sodann treten Wallfahrer auf, die vom hlg. Land kommen 2621 ff.; sie werden als ehrwürdige alte Männer in Pilgertracht geschildert.[6])

[1]) S. *Piquet* S. 93, S. 95.
[2]) S. *Piquet* S. 208.
[3]) S. *Piquet* S. 258.
[4]) S. *Piquet* S. 98. S. 116.
[5]) S. *Bédier* 1, 182.
[6]) S. Hertz S. 504.

Das Gebet sucht man wie durch Versprechen von Wallfahrten, so auch durch gute Werke zu verstärken; unter letzteren stehen oben an: Fasten und Almosengeben. Das tritt uns auch im Tristan entgegen; so macht es nach der dem deutschen Dichter eigenen Schilderung Isolde: sie betet, fastet 15551 ff., gibt reiche Almosen: Gold, Silber, Schmuck, Kleider, Pferde 15647 ff., um sicherer Erhörung zu erlangen. Diese 3 Äusserungen besonderer Frömmigkeit werden schon im A. T. empfohlen: Tob. 12,9 ff.: *bona est oratio cum eleemosyna; quoniam (eleemosyna) purgat peccata* (vgl. 15652: *daz got ir wâren schulde an ir iht gedachte),* vgl. Jes. 58,6 f., Luc. 1141 ff. Oft aufgefordert wird zum Fasten und Almosengeben in der Predigt[1]): *mit vastene, mit wachene . . . mit gebete, mit almusen und mit allen guten werken.* Manchmal kommt zu diesen Werken noch ein härenes Busskleid; wie das aus der Jonasgeschichte bekannt ist: Jon. 3,5: *praedicaverunt jejunium et vestiti sunt saccis;* so heisst es von Isolde: *si truoc ze nâhest an ir lîch ein herte hemede haerin* 15660.

Am freudigsten berührt es, wenn man bei G. von religiösen Liedern hört, die gesungen worden seien: Tristan fährt mit Isolde von der Heimat fort. Bei der Abfahrt wird das alte Pilgerlied angestimmt:

11536: *mit hôher stimme huobens an*
und sungen eines unde zwir:
in gotes namen varen wir.

Dass man es da mit dem deutschen Dichter allein zu tun hat, ist hier am leichtesten zu glauben.[2]) Nicht beachtet war bislang eine andere Stelle, wo man es mit einem ähnlichen Lied zu tun haben wird — ebenfalls dem deutschen Dichter angehörend[3]) —

7101: *si lobeten got mit munde*
si sungen an der stunde
ze himel michel sigeliet.

Christus.

Mit der Lehre der Kirche über Christus zeigt sich G. wohl vertraut, wie die Namen beweisen, die er ihm gibt; zweimal

---

[1]) S. Schönbach 1, 163, 22; 165, 30; 3, 34, 11: *daz reine gebet unde daz heilige almosen.* Ebenso oft von den Kirchenschriftstellern s. *Hon. Aug. spec. eccles. in capite jejunii* (*Migne* 172, 875).

[2]) S. *Bédier* 1, 143. *Piquet* S. 226 erinnert noch an 6790: *und fuor in gotes namen dan.* Über das Pilgerlied s. Hertz S. 530 f.

[3]) S. *Bédier* 1,88 ff.



nennt er ihn *krist* 15549; 15739; durch die traditionelle Bezeichnung Christi mit *heilant* 7630 wird Christus entsprechend dem lateinischen *salvator* als Erlöser bezeichnet. Die andern Namen, die G. Christus gibt, treten aus der Redeweise des gemeinen Mannes heraus und stammen ohne Zweifel vom Dichter selbst; er zeigt, dass er in der theol. Lehre über die Person Christi wohl bewandert ist[1]), wenn er von Christus als von *gotes kinde* 3356 spricht, womit das in den Evangelien von Christus ausgesagte und immer wiederkehrende *filius dei* übersetzt ist; noch mehr ist obiges der Fall, wenn Christus *der megede sun* genannt wird: 3849, 5167, vgl. Mt. 1,16; der Hinweis auf die Geburt Christi von der Jungfrau Maria bildet von Anfang an einen Bestandteil des apostolischen Symbolums, ebenso heisst es im nizänischen: *ex Maria virgine.* In der Predigt wird Christus in der Regel als *gotes sun* bezeichnet.[2]) Dagegen heisst Christus in der Litanei einmal[3]) 978: *megede sun.*

Der hlg. Geist.

Auch vom hlg. Geist ist einmal die Rede: *daz ime der heilige geist gelücke gebe und êre* 6126 f. Die Nennung des hlg. Geistes an dieser Stelle bedarf grösserer Beachtung: nicht ohne Grund wird gerade der hlg. Geist angerufen zur Hilfe im Kampfe; wird er doch in der Schrift öfters einfach als Kraft Gottes bezeichnet vgl. Luc. 24,49: *induamini virtute ex alto.* In den Predigten[4]) liest man vom *swert des heiligen geistes.* Noch wertvoller wird die Erwähnung des hlg. Geistes an dieser Stelle, wenn man sich daran erinnert, dass hauptsächlich vor dem ersten Turnier und vor dem Zweikampf — mit letzterem (Tristan gegen Morold) hat man es ja gerade hier zu tun — eine *missa de sancto spiritu* gelesen wurde.[5]) Darauf dürfte G. ohne Zweifel angespielt haben. Wertvoll ist endlich der Hinweis auf den hlg. Geist auch deshalb, weil damit nun die Trinität Gottes zum Ausdruck gebracht ist. Wenn zwar das Wort selbst sich nicht findet, so ist doch die Sache, ein Hauptdogma der Kirche, vom Dichter durch die Nennung der drei Personen ausgesprochen.

---

[1]) Das ist um so bemerkenswerter, als eben um die Zeit G.'s im 12. Jh. durch den Adoptianismus Streitigkeiten über die Person Christi ausgebrochen waren. S. Sattler, S. 21 ff.

[2]) Schönbach 3, 4 f. 3, 166, 30. 121, 28 u. a.

[3]) S. 56 ed. Massmann.

[4]) Schönbach 1, 6, 23. 88, 41.

[5]) S. Schönbach, Hartmann S. 21.

3. Kapitel.

Der Sündenfall und dessen Folgen.

Dieses Thema behandelt G. ohne Veranlassung der Vorlage, ganz von sich aus. Es wird darum später ausführlich darüber geredet werden müssen; hier nur die Tatsache, dass G. den Sündenfall und dessen Folgen ausführlich eingefügt hat und zwar in genauer Anlehnung an den Bericht der Bibel 1 Mos. 2 u. 3. An den Paradiesbericht erinnern gleich die ersten Worte des betr. Abschnittes: 17935 *der selbe distel unde der dorn;* vgl. 1 Mos. 3,18: *spinas et tribulos germinabit tibi;* die Erlaubnis von allen Bäumen zu essen in V. 17940 ff. entspricht 1 Mos. 2,16: *ex omni ligno paradisi comede,* nur einer war ihr verboten: *an ir leben und an ir tôt* 17945 f. Das entspricht 1 Mos. 2,17: *de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas; in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris.* Als dieser verbotene Baum wird der Feigenbaum genannt. Die Folge der Übertretung des Gebotes wird angegeben: Eva *verlôs sich selben unde got.* 17950. Sie verscherzte also ihr eigenes Glück und Gottes Huld. Vgl. 1 Mos. 3,16. Diese Eigenschaft ist auf die Frauen übergegangen: *dar an sô bûwete sî ir art* 17955; dass Eva die Hauptschuld trägt[1]), geht aus der Schilderung des Dichters deutlich hervor, was übrigens schon Eccli. 25,33: *a muliere initium factum est peccati,* vgl. 1 Tim. 2,14 betont ist, eine Frage, die von den Kirchenschriftstellern sehr ausführlich behandelt wird.[2])

4. Kapitel.

Engel und Teufel.

Der Name Engel findet sich nicht, dagegen heisst es von Gott: *in sînen himelkoeren* 7650, womit nichts anderes gemeint ist, als die schon von den ältern Vätern, namentlich aber seit Gregor dem Grossen aufgezählten 9 Chöre der Engel[3]) (vgl. die Predigt[4]): *alle engeliske chore.)* Vielleicht ist es auch eine Reminiszenz daran, wenn G. in der Schwertleite in der Mythologie

[1]) Wird im altfranz. Heldenepos öfters betont. Merk S. 5.
[2]) Z. B. Rupert von Deutz, *com. in gen.* (*Migne* 167, 294 ff.)
[3]) Sattler S. 45.
[4]) Schönbach 3, 205, 22; vgl. 3, 233.

von: *himelkoeren* spricht 4904 und eben dort nacheinander immer die Zahl 9 eine Rolle spielt[1]): 4864, 4868, 4870, zumal dieser ganze mythologische Abschnitt überhaupt ein gewisses theol. Gepräge hat, so gleich der Anfang 4860: *mîne flêhe und mîne bete die wil ich êrste senden etc.*[2]) Auf die Engel geht auch die aus der bibl. Bezeichnung Gottes als *dominus exercituum* (Js. 24,23) übersetzte Wendung: *von allem himelischen her* 14905; vgl. die Predigt[3]): *daz wize here und diu groze herscaft des himilisken kuniges* und die Litanei[4]): 1463: *mit allen himelischen here.*

Viel öfter ist vom Teufel die Rede und zwar wird er meistens, wie Preuss[5]) bemerkt, mit der dem höfischen Epos fremd gewordenen Bezeichnung *vâlant* eingeführt, nämlich 8mal gegenüber 3maliger Bezeichnung *tiuvel,* welch letztere in den Predigten[6]) erscheint; nicht überall ist die Bezeichnung *vâlant* oder *tiuvel* dieselbe, vielmehr ist ein Unterschied in der Verwendung; es ist nämlich nicht immer der Teufel selbst gemeint, sondern häufig wird der Feind als Kind oder Genosse des Teufels bezeichnet: so heisst es von Morold: *wider disen vâlandes man* 6217. Morold stürmt daher *als den der tiuvel füeret* 6856. Der Drache ist der *leide vâlant* 8909; *der veige vâlant* 9052; *des tiuvels genôz* 9347; *des tiuvels kint* 8976, weil er Rauch, Flammen und Wind aus seinem Rachen wirft; der Zwerg Melot heisst *des vâlandes antwerc* 14516; der Riese Urgan *des vâlandes barn* 15965, oder: *der vâlandes man* 16069. Derartige Vergleiche, die übrigens mit 2 Ausnahmen nach Leistners Nachweis[7]) vom Dichter selbst eingeführt wurden, waren jener Zeit ganz geläufig; von grösserer Wichtigkeit sind uns aber hier die Stellen, an denen der Teufel selbst auftritt. Der Truchsess erhält von seinen Freunden den Rat, wenigstens sein

---

1) In erster Linie ist natürlich von den 9 Musen die Rede.

2) Über diese Verbindung von Mythologie und Theologie darf man sich nicht wundern; *Al. de ins.* hat in seinem Anticl. mytholog. Namen in die christl. Allegorie des Gedichtes verflochten.

3) Schönbach 3, 234, 41.

4) S. 63 ed. Massmann.

5) S. 63.

6) Schönbach 1, 6, 25; 17, 27; 23, 15; 41, 24; 44, 25; 46, 3; 59, 24; 71, 9; 76, 22; 122, 33; u. v. a.

7) S. 19; er macht darauf aufmerksam, dass in den Ausdrücken mit *man* geradezu ein Dienstverhältnis der Genannten mit dem Teufel, bei *kint* und *barn* die Zusammengehörigkeit noch schärfer zum Ausdruck kommt; vgl. Joh. 8,44 und die Bemerkung in der Predigt (Schönbach 2, 45, 35): *alle die im nu volgent diu sint sineu chint.*

Leben zu retten: *sît dich des vâlandes rât verrâten an den êren hât* 11339 f. Dass der Truchsess also zum *lügenaere* geworden ist, das wird als vom Teufel eingegeben betrachtet, eine schon in der Bibel dem Teufel zugeschriebene Tätigkeit: Joh. 8,44: *(diabolus) cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater eius,* und oft in der Predigt[1]). Als Tristan und Isolde nach dem Trank in Brangäne dringen, dass sie ihnen nicht länger im Wege stehe und Brangäne sieht, dass beide nicht nachgeben, da klagt sie, dass der Teufel dieses Unheil und Unrecht *(diz laster)* anrichte: *daz riuwe got, daz der vâlant sînen spot mit uns alsus gemachet hât* 12131. Gott lässt es darnach zu, dass der Teufel solches Unheil anrichten kann, ein Gedanke, der auch von Hartmann im Gregorius[2]) einmal zum Ausdruck gebracht wird und von den Kirchenschriftstellern[3]) unzähligemal weiter ausgeführt wird. Der Teufel ist demnach dem Dichter, ganz entsprechend der Anschauung der Theologen, der Urheber des Bösen, der die Menschen zur Lüge und anderen Sünden verleitet. Diese Ausführungen sind wieder von erhöhter Bedeutung dadurch, dass G. beidesmal ohne entsprechende Andeutung der Vorlage, sondern ganz selbständig gearbeitet hat.[4])

5. Kapitel.

Maria und die Heiligen.

Am beachtenswertesten von allen theol. Wendungen ist, dass G. von Maria redet. Hartmann von Aue nennt einige Heilige, aber Maria gar nicht;[5]) Wolfram von Eschenbach, der religiöseste von den drei grossen höfischen Epikern, schweigt zwar nicht ganz von Maria, wie Weinhold und San-Marte u. a. meinten, redet aber nur kurz und ohne es zu betonen von der *maget* oder *meide.*[6]) Schönbach[7]) erklärt diese Erscheinung damit, dass die

---

1) Schönbach 1, 274, 5. 285, 25; 2, 45, 35.

2) 332 ff. notiert von *Piquet* S. 230.

3) S. Schönbach, Hartmann S. 87 f.

4) Für die Verse 11339 ff. nachgewiesen von *Piquet* S. 223, für die Verse 12131 f. S. 231. Ein Einfluss Eilharts auf V. 11339 ff. ist ebenfalls ausgeschlossen; er sagt nur 2220: *daz laster in dô brâhte von allen sînen êren.*

5) Schönbach S. 418.

6) S. Sattler S. 38 ff.

7) A. a. O. S. 419 f.

beiden Klassiker noch nicht die ganze Stärke des Marienkultus erlebt haben. Erst um die Mitte des 12. Jh. findet man die ersten Spuren einer besonders lebhaften Marienverehrung, namentlich unter dem Einfluss des Cisterzienserordens, der von 1134 an in allen seinen Kirchen Maria zur Patronin erhob. Sehr langsam vermehrt sich nach Schönbach (von der Mitte des 12. Jh. an) die Zahl der ihr gewidmeten umfangreichen Dichtungen und es ändert sich durchaus der Charakter der Marienverehrung zu dem eines alle anderen Volksheiligen überragenden Kultus; das tritt aber erst recht im 13. Jh. in Deutschland — dem führenden Frankreich[1]) stets um eine Idee zurück — bei den deutschen Poeten hervor, etwas früher bei den deutschen Geistlichen.[2]) So Schönbach. Man sieht, wie bedeutungsvoll die Sache für G.'s Beurteilung ist. Er erwähnt nämlich Maria zunächst wie Wolfram v. Eschenbach in der Art, dass Christus als: *der megede sun* bezeichnet wird: 3849; 5167. Sodann aber findet man bei G. ein kurzes Gebet zu Maria 14879: *der himelischen künigîn der müezet ir bevolhen sîn.* Es fragt sich nur, ob schon die franz. Vorlage das geboten hat oder ob der deutsche Dichter das einfügte. Sicher lässt sich das leider nicht mehr nachweisen, aber es besteht grosse Wahrscheinlichkeit, dass man es mit G.'s Eigentum zu tun hat[3]), so dass diese Stelle für die Charakterisierung des Dichters äusserst wertvoll ist.[4])

Von den Heiligen ist die Rede in der Eidesformel: *al die heilegen, die der sîn etc.* 15722; dieser Eid wird auf Reliquien von Heiligen geschworen (*heiltuom* 15681), ein alter, schon von Augustinus erwähnter Brauch, durch den man vom Meineid abzuschrecken hoffte. Weiterhin begegnet man noch den Namen von 2 Heiligen, die in Liedern gepriesen werden. Da der Name des einen immer noch einer Erklärung harrt, muss näher darauf eingegangen werden: es handelt sich um die Verse 8062 ff.:

---

[1]) Im altfranz. *ch. d. g.* findet Maria noch spärliche Erwähnung. Merk S. 71

[2]) Man denkt da unwillkürlich an den Lobgesang. (ed. M. Haupt Z. f. d.A. 4. (1844) S. 513—555).

[3]) Nachweis bei *Piquet* S. 258. Bei *Al. de ins.* findet sich der Ausdruck *regina coeli* in dem Kap. über *Mariae virginis laudes et praerogativa* nicht (Anticl. 5, 9 [*Migne* 210, 538]) ebenso nicht in der Litanei, die sonst viele Epitheta aufzählt 197 ff. (S. 46 ff. ed. Massmann).

[4]) Zu dem Gedanken des Gebets vgl. Arnst. Marienl. M. S. D. 38, 280 f. *ich bevelen dîne hulden die mîne sunderholden.*

si videlte ir stampenîe,
leiche und sô fremediu notelîn
diu niemer fremeder kunden sîn
in franzoiser wîse
von San Ze und San Dinîse.

Der Name „*Sanze*“ (wie das Wort noch in der Ausgabe von Marold steht) ist bis jetzt für alle Erklärer ein Rätsel geblieben. Marold verweist in seinem Verzeichnis der Eigennamen[1]) auf die Erklärung von *San Marte*,[2]) der folgende briefliche Nachricht von Prof. Walter-Bonn veröffentlicht: „Einen wälschen heiligen *San Ze* oder *Sanze* gibt es nicht, wohl aber einen heiligen *Sandde* und da das wälsche *dd* wie ein weiches *z* ausgesprochen wird, so leidet die Identität keinen Zweifel; er war der Vater des St. David.“ Nun gibt es wohl einen hlg. David, *(Degui, Dewi)*, der die bedeutendste Persönlichkeit der Kirche von Wales war; er gründete mehrere Klöster, darunter *Ty Dewi,* wo er Abt und Chorbischof war; später Erzbischof von *Menevia* geworden, sandte er Missionäre nach Irland; gestorben ist er um 601; sein Fest ist am 1. März; er ist Landespatron von Wales[3]). Allein sein Vater, der Fürst *Sandde von Keretica* gilt nirgends als Heiliger; der Name *Sandde* hat mit *San, sanctus* nichts zu tun, sondern hängt offenbar zusammen mit dem Namen *Xantus.* Es würde nun nahe liegen, bei dem Namen „*Sanze*“ an eine Abkürzung zu denken und da käme wohl am ehesten der heilige *Zeno* in Betracht; allein sein Name wird *saint Zein* abgekürzt.[4]). Es berichten uns nun aber die *Acta Sanctorum* unter dem 10. Juli[5]): *florentissima Laetiensis abbatia (sc. Liessies) inter alia sacra cimelia... thesaurum non infimum possidet, corpus S. Ettonis, Etthonis seu Ethonis, Gallice S. Zé.* Darnach ist also *San Ze* eine französische Abkürzung von *Etto* und es gibt demnach doch einen Heiligen: *San Ze.* Er ist gefunden in der Person des heiligen Bischofs Etto, dessen Fest am 10. Juli gefeiert wird. Seine Heimat ist Irland, von wo er in das Kloster *Fesseau,* damals unter der Abtei *Liessies* im *Hennegau,* kam, wo er um 650 starb. Sein Leib ruht

---

1) S. 280.

2) Wer ist *San Ze?* (Paul-Braune Beiträge 9 (1884) S. 145 f.)

3) Sein Leben wurde im 11. Jh. von *Rycemarchus* beschrieben u. um 1200 von Giraldus Ambrosius überarbeitet. *Smith and Wace, dict. of Christ. Biogr.* 1, 791.

4) S. J. E. Stadler, Heiligen-Lexikon. Augsburg 1861 unter Zeno.

5) *Acta Sanctorum ed. Bollandus etc.* 1643 ff. Juli III, S. 48 ff.

in genannter Abtei, wo er auch verehrt wird[1]). — Ungleich anders stehen die Dinge bei dem anderen Heiligen: *San Dinîse*, dem hlg. Dionysius, erster Bischof von Paris (3. Jh.). In der epischen Heiligenverehrung des altfranzös. Heldenepos steht er als Patron des ganzen Frankenlandes allen Heiligen voran. Sein Name weist an den zahlreichen Stellen, wo er in den *chansons de geste* vorkommt, vielfache Veränderungen auf: *Donis*, *Donise*, *Denis*, *Denise*[2]) welch letztere Form sich mit einer kleinen Variation an unserer Stelle findet. In der Nennung des französ. Nationalheiligen darf man sicher eine direkte Übernahme aus der franz. Vorlage annehmen, ebenso bei *San Ze*. Denn G. ist in Schilderung dieser Vorführungen Isoldes entschieden von seiner Vorlage beeinflusst[3]).

6. Kapitel.

Taufe, Ehe.

Von der Taufe war in G.'s Vorlage die Rede, allein die Art der Ausführung und namentlich die Schilderung der *înleite* 1954—1965 zeigt, dass der Dichter mit den Verhältnissen wohl vertraut ist[4]). Letzterer Brauch war nämlich damals noch nicht so alt, wie man glauben möchte; erst im 11. u. 12. Jh. begegnet in liturg. Handschriften deutscher Herkunft die *benedictio post partum* und nicht in allen Ritualien[5]). Die Sitte leitet sich her

---

[1]) Nicht behandelt ist der Name J. Schätzler, Herkunft und Gestaltung der franz. Heiligennamen. Diss. Münster 1907. Im Gegensatz zu *San Dinîse* findet sich der Name des hl. Etto, bezw. San Ze im altfranz. *chanson de geste* nicht, vgl. Merk S. 85 ff. P. Rasch, Verzeichnis der Namen des altfranz. *ch. d. g. Aliscans*. Progr. Magdeburg 1909. *E. Langlois, Table des Noms Propres de toute nature compris dans les ch. d. g. Paris 1904.*

[2]) S. *E. Langlois*, a. a. O. S. 173.

[3]) S. *Piquet* S. 178. Erinnert werden kann aber daran, dass der erste, sicher historische Bischof von Strassburg gerade *Etto* hiess. Man könnte darum auf den Gedanken kommen, dass die Einführung des *hlg. Etto* von G. stammt, zumal er sich eben an dieser Stelle eine andere Namensänderung gegenüber seiner Vorlage erlaubt: V. 8072: *in Lût noch in Thamîse*.

[4]) *Bédier* 1,30. *Piquet* S. 86. Die *Saga* nahm hier eine Umstellung vor, die auf die Arbeit des Mönchs Robert zurückzuführen sein wird. Er wollte zum Ausdruck bringen, dass möglichst rasch nach der Geburt die Taufe gespendet werde.

[5]) S. Franz 2, 209, 224 ff. Im Rituale von St. Florian steht S. 47 eine Formel: *ad introducendam mulierem.*

von den jüdischen Reinigungsgesetzen (3 Mos. 12,1—8), wonach die Frau bei Geburt eines Knaben nach 40, eines Mädchens nach 80 Tagen die gesetzliche Reinigung mit Opfer im Tempel vollziehen muss[1]). Später deutete man den Kirchgang nach 40 Tagen als Nachahmung des Beispiels Marias[2]), was sehr häufig in den Predigten an Lichtmess zum Ausdruck kam[3]). Die Frau durfte in diesen 40 Tagen nicht zur Kirche kommen, wurde vielmehr erst bei der *înleite* feierlich wieder in die Kirche geleitet, wie denn die Benediktionsformel lautet: *ad indroducendam mulierem in ecclesiam* (nicht *ad purificandam mulierem*).[4]) An die Benediktion des Priesters schloss sich ein Opfergang der Wöchnerin, d. h. die Darbringung einer Gabe an, womit die Zeremonie beendet war. Der Dichter zeigt sich derselben durchaus kundig. An die *înleite* schloss sich hier gleich die Taufe an. Über dieselbe ist nicht viel zu sagen. Die Frage des Taufenden nach dem Namen des Täuflings erscheint als Beginn der Taufhandlung 1975 entsprechend der Anweisung des Rituale. Dass dem Dichter noch andere mit der Taufe verbundene Zeremonien bekannt sind, lässt sich aus den Worten entnehmen: *nu daz sîn toufaere alles sînes dinges was bereit* 1972. Vor allem kommt in der Bemerkung, dass *der heilige touf* dem Kinde *sîne kristenheit* gebe, die von den Theologen stets betonte Meinung von der Notwendigkeit der Taufe zum Ausdruck. Noch mehr ist das der Fall, wenn G. sagt: *swie ez ime dar nâch ergienge, daz er doch kristen waere* 1970. Mit diesen Worten ist ein grosses Gewicht auf die Taufe gelegt, weil man durch sie Christ wird. G. spielt da zum voraus auf das traurige Geschick des Helden an und er will sagen: mag es ihm nachher gehen, wie es will, d. h. geht es ihm auch schlecht im Leben, so hat er doch das

---

1) Vielleicht ist damit die richtige Erklärung für den Gen. causae: *des suns* 1957 (Bechstein 1,76 f.) = wegen des Sohns gefunden. Es wäre gar nicht unwahrscheinlich und würde G.'s Art ganz entsprechen, wenn er seine Kenntnis zeigen wollte, dass die Mutter bei der Geburt eines Knaben gerade 40 Tage (1955: *nâch ir sehs wochen*) nicht zur Kirche kommen durfte. Das kam sonst in den kirchlichen Formeln nicht mehr zum Ausdruck. S. Franz 2,229. Man kann auch daran erinnern, dass im Gregor. Hartmanns die *înleite* 30 Tage nach der Geburt stattfindet. S. Schönbach, Hartmann S. 58.

2) Hon. Aug., *gemma animae* 1,146 (*Migne* 172, 689).

3) Schönbach 1, 158 und 189, 3, 24.

4) Franz 2, 229. Das Kind mitzubringen war weder allgemein Brauch noch kirchliche Vorschrift. S. 231. Vgl. Bergemann S. 2 ff.

wichtigste und notwendigste Sakrament zum ewigen Heile empfangen (*nâch kristenlîchem site bewart* 2042).[1])

Gehen diese Äusserungen über die Taufe über den Bereich des Traditionellen nicht hinaus, so kann das nicht ebenso von den Äusserungen über die Ehe gesagt werden. Dieselben sind von grösstem Interesse, wenn man an die Geschichte der Eheschliessung in Deutschland erinnert. Die Kirche hat von Anfang an Teilnahme an der Eheschliessung beansprucht, zunächst nur passive Assistenz, aber so sehr die Synoden darauf drangen, in Deutschland wenig erreicht[2]). Es genügte vielen nach dem Rechtsgrundsatz: *consensus facit nuptias* der blosse irgend formlos kundgegebene Konsens. Die Kirche hat die Gültigkeit dieser *matrimonia clandestina* zwar anerkannt, aber nur ungern dazu gesehen. Erreicht wurde eigentlich erst etwas auf dem Tridentinum[3]). Hier wurde sogar die Forderung gestellt, man solle die Gültigkeit der Ehe von der öffentlichen Eingehung abhängig machen. Unter diesen Umständen ist es gar nicht gleichgültig[4]), dass G. — und zwar unabhängig von der Vorlage[5]) — den Rual sagen lässt: *nemet si offenlîche vor mâgen und vor mannen ze ê* 1626. Die folgenden Verse 1628: *und râte zwâre, daz ir ê ze kirchen ir geruochet jehen, da ez pfaffen unde leien sehen der ê nach kristenlîchem site* sind wohl in erster Linie nur eine weitere Ausführung zu dem *offenlîche* und es ist vielleicht nichts anderes als passive Assistenz damit gemeint[6]). Denn die aktive Assistenz m. a. W. die *benedictio sacerdotalis* war und ist noch heute ein unwesentliches Moment zur Eheschliessung[7]). Es kann auch in dem *ze kirchen etc.* eine kirchliche Einsegnung angedeutet

---

[1]) Die Taufe beschreibt Hon. Aug. *gemma animae* l. 3. c. 3. (Migne 172, 672).

[2]) S. Sägmüller, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts² 1909 S. 562 ff. H. Fischer, Grundzüge der deutschen Altertumskunde. (Wissenschaft und Bildung 40. Leipzig 1908 S. 82. Die Anschauungen über die Ehe im altfranz. Heldenep. S. Merk S. 132.

[3]) Hier wurde eine anders als *praesente parocho et duobus vel tribus testibus* geschlossene Ehe für null und nichtig erklärt. *Can. et decr. conc. Trid. Sessio* 24.

[4]) Das betont auch Weinhold S. 260 und Heinzel S. 26.

[5]) Nachgewiesen von *Piquet* S. 82 f. Der Gedanke *Piquets*, dass G. hier so geändert habe, um Tristan zu legitimieren, stimmt mit den obigen Ausführungen völlig überein.

[6]) S. Bechstein 1,65.

[7]) J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer. Göttingen 1828. S. 434.

sein[1]), sicher aber erst in zweiter Linie. Auf alle Fälle ist es höchst eigentümlich, wie Heinzel sich ausdrückt, dass G. so hohen Wert auf die kirchliche Eheschliessung legt, dass dieselbe von Rual als Bürgschaft der Ehre und des Glückes empfohlen wird. (1632 f.) Aufmerksam gemacht werden muss ferner darauf, dass die Ehe ein andermal bezeichnenderweise *diu gotes ê* genannt wird 8191, womit wohl die Einsetzung der Ehe durch Gott gemeint ist, wie z. B. die Predigt[2]) sagt: *swaz got gordent hat.* Auch als Marke seine Hochzeit feiert, ladet er alle Landbarone ein *ze sîner brûtleite;* über die eigentliche Eheschliessung wird aber nur gesagt: *nu sî zir ê bestatet wart und an ir rehte bewart etc.*[3]) 12573. In der Ehesache Markes gegen seine Frau Isolde wird auf die des Kirchenrechts kundige Geistlichkeit hingewiesen: *die gotes reht wol wisten* 15310. Man erfährt, wie die Anklage auf Ehebruch nach kan. Recht entschieden wird — doppelt interessant, weil G. hier von der Vorlage ziemlich unabhängig arbeitet.[4]) G. lässt den Bischof eine bis zur Entscheidung des Prozesses dauernde *separatio quoad torum et mensam* aussprechen: *sone sulet ir der küniginne ze bette noch ze tische sîn* 15593. Dieses Urteil beruht auf der Bestimmung des Kirchenrechts, dass die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft als stillschweigender Verzicht auf die Anklage angesehen wird.[5]) Würde dieser Gedanke von G. stammen — und es weist alles darauf hin[6]) — so hätte er Kenntnis des Kirchenrechts gehabt. — Die Kinder in der Ehe gelten als Geschenk Gottes: *ich hân noch kind, diu mîn von gotes halben sint* 4127, ein der Bibel wohl bekannter und von ihr oft wiederholter Gedanke. (Vgl. 1 Sam. 1.)

---

[1]) So meint Heinzel S. 26 f., anders Bergemann S. 30 ff.

[2]) Schönbach 3, 12, 39; vgl. noch 13652: *an sîn ê und an sîn êre* = an seine eheliche Ehre; vgl. 15290. S. Kottenkamp, Zur Kritik u. Erkl. S. 35.

[3]) Das Wort *bewarn*, das bei der Taufe begegnet ist, taucht auch hier wieder auf. Vielleicht war das ein stehender Ausdruck für den Empfang der Sakramente; vgl. die Verwendung des Wortes im Erec 8642 S. Schönbach, Hartmann S. 22 f. Beidesmal bei der Taufe und bei der Ehe heisst es auch: *nâch kristenlîchem site,* bei der Taufe V. 2042, bei der Ehe V. 1631. Bemerkt werden muss endlich noch, dass bei Markes Hochzeit erst nach der ausdrücklichen Betonung *nu sî zir ê bestatet wart* berichtet wird, wie dieses *matrimonium ratum* zu einem *matrim. consummatum* wird.

[4]) S. *Piquet* S. 262.

[5]) S. Sägmüller S. 669.

[6]) S. *Bédier* 1, 206.

7. Kapitel.

Kultus (Priester, Kirchgang, Messe, Begräbnis).

So oft der Dichter auf die Priester zu reden kommt, geschieht es mit Achtung. Man merkt von der von H. Kurz in den Tristan hineininterpretierten „Pfaffenfeindschaft" G.'s nichts. Im Gegenteil! auftretende Geistliche werden als weise und gelehrt in wohlwollender Weise geschildert und an beiden Stellen, wo ausführlicher von Geistlichen die Rede ist, hat man es mit G.'s Eigentum zu tun. In den Versen 7700 ff. wird von dem Lehrer der beiden Isolden[1]) in ansprechender Weise gerühmt, dass er in Wissenschaft, Musik und fremden Sprachen sehr bewandert gewesen sei[2]): *wan er ouch selbe kunde liste unde kunst genuoge, mit handen manege fuoge an iegelîchem seitspil und kunde ouch fremeder sprâche vil* 7704 ff. Er hat die Mutter Isolde ausgezeichnet unterrichtet 7714 f. Er erscheint darum als der geeignete Lehrer der jungen Isolde, an deren weltberühmter Geschicklichkeit er grossen Anteil hat; denn er *hete al sîne flîzekeit sît des tages an sî geleit* 7725 f., *diu lêrte er dô und alle wege beidiu buoch und seitspil* 7730 vgl. 7850 f. Glänzender hätte G. den geistlichen Lehrer nicht schildern können. Wäre er nach der Art von Kurz gewesen, so hätte sich keine erwünschtere Gelegenheit finden lassen, die Arbeit des Geistlichen als durchaus ungenügend zu schildern, um die Lehrtätigkeit des Helden Tristan ins hellste Licht zu setzen und ihm alle Erfolge der jungen Isolde zuzuschreiben. — Das anderemal ist ein Bischof 15346 ff. Gegenstand wohlwollendster Zeichnung durch den Dichter und es dürfte wieder nicht ganz gleichgültig sein, dass der liebevolle, ehrwürdige Ton, mit dem G. über Person und Auftreten des Bischofs spricht, von ihm selbständig gegenüber der Vorlage in das Gedicht hineingearbeitet wurde.[3]) Der Bischof wird vorgestellt: *an witzen unde an jâren ze guotem râte wohl gestalt, des lîbes edelîch und alt, beidiu grîse und wîse* 15348 ff. Die

---

[1]) *L'intervention du clerc précepteur des deux Isoldes... est de l'invention de G.* S. *Piquet* S. 176; der Grund ist klar ersichtlich: „des verwundeten Spielmanns Kunst in Musik weiss so recht nur ein Pfaffe, der Musiklehrer der Isolde, zu würdigen, der auch *list* (theoret. Wissen) und *kunst* (prakt. Können), besitzt (7701 ff.)" Burdach, S. 179.

[2]) S. Specht S. 81 ff.; 141 ff.

[3]) S. *Piquet* S. 262.

Gelehrsamkeit wird, wie in obigem Fall, ständig hervorgehoben: *der bischof . . . der wîse von Thamîse* 15429 f. und an einer anderen Stelle nennt er ihn: *den witzegen antisten* 15309, eine Bezeichnung für den Bischof, die ganz charakteristischer Weise zum erstenmal und ohne Nachahmung zu finden, in die deutsche Literatur eingeführt wird.[1]) *Antistes*, der Vorsteher, ist die seit alters gebräuchliche Bezeichnung der Bischöfe und Äbte, wie denn in der Messe die Bitte für den Bischof mit *(pro) antistite nostro* eingefügt wird.[2]) Nur nebenbei erwähnt werden: *pfaffen, bischove und prêlâten* 15639. Es ist demnach keine Spur von Feindschaft gegen die Geistlichkeit zu entdecken, eher das Gegenteil wegen der von Wohlwollen zeugenden Schilderung derselben, namentlich ihrer stets betonten Weisheit und Gelehrsamkeit. Es darf dieses Moment der Hochachtung vor der Geistlichkeit um so mehr betont werden, als andere Dichter der Zeit spöttisch über Priester reden, sogar Hartmann Erec 6628: *swie hôhe er waere beschorn, er wart dô lützel ûz erkorn, ez waere abt od bischof.*

Ein Kirchgang wird erwähnt bei der Taufe 1957. 4249, bei der Eheschliessung 1629, beim Besuch der Messe 3880 f. 3900, wo von einem Münster geredet wird. Die Messe selbst findet, wie richtig betont ist, statt: *eines sunnenâbends fruo.* In einem Münster ist ferner die Messe vor der Schwertleite 5013 und vor dem Gottesurteil 15655; die Messe heisst *ambet* und es sind: *bischove und prêlâten, die daz ambet tâten* 15641. Obwohl *ambet* die einfache Messe bedeuten kann, nicht das Hochamt im nhd. Sprachgebrauch,[3]) so scheint der Hinweis auf Bischöfe und Prälaten doch auf letzteres hinzudeuten. Stehende Wendung für den Besuch der Messe ist: *messe vernemen* 5014, 15656 entsprechend dem lat. Ausdruck *missam audire.* Einmal wird das Gehen zur Mette geschildert; der König geht *á miðri nótt* nach dem norwegischen Text,[4]) nach G.: *nu man zer*

---

[1]) M. Lexer, Mittelhochdeutsches Wörterbuch 1878. Das Wort findet sich noch einmal im Wilhelm von Österreich.

[2]) *antiste* heisst genau genommen nicht Prälat, wie Lexer angibt, sondern Vorsteher und ist der Titel für Bischöfe und Äbte, manchmal auch für Prioren und Pfarrer, (für letztere heute noch in der Schweiz im Sinne von Oberpfarrer.) S. *Du Cange* unter *antistes*. Das Wesentliche in der Bezeichnung *antistes* ist nicht Prälat, sondern Vorsteher, wie die Bezeichnung von Prioren und Pfarrern (die keine Prälaten sind) mit *antistes* beweist.

[3]) S. Schönbach, Hartmann S. 45.

[4]) cap. 55. (S. 70 ed. Kölbing.)

mettînstunde liuten begunde 15143, wohl ein Hinweis auf die Strassburger Verhältnisse; man betete offenbar um Mitternacht die Matutin, einen Teil des Breviergebetes, wozu durch ein Glockenzeichen eingeladen wurde.

Vom Begräbnis wird zwar oft geredet, aber jedesmal ohne irgend welcher Mitwirkung seitens der Geistlichkeit zu gedenken. Das erklärt sich am besten daraus, dass der Dichter nach seinen eigenen Worten überhaupt nicht gerne von diesen traurigen Dingen redet und darum alles möglichst kurz abmacht: ihr wisset ja schon, dass man bei diesen Anlässen nur allzuviel klagt: *nune sol ich aber noch enwil iuwer ôren niht beswaeren* sagt er bei Blanscheflures Begräbnis 1847 ff. Kurz ist ferner behandelt Riwalins Begräbnis 1685 ff. Von Morold heisst es einfach: *der wart ze grabe getragen, begraben alse ein ander man* 7206[1]). Dagegen lässt G. in hochpoetischer Weise Tristan bei seiner nach langen Jahren erfolgten Rückkehr in die Heimat das Grab des treuen Rual und der guten Floräte besuchen. An deren Grab stehend klagt und weint er über ihren Verlust, hofft aber, dass sie einen Platz im Himmel haben werden: 18652-18673.[2])

Aus dieser Darstellung der theol. Ausdrücke und Wendungen hat sich ergeben, dass eine viel grössere Summe theol. Anschauungen im Tristan enthalten ist, als man auf den ersten Blick vermuten möchte. Es hat sich gezeigt, dass der Dichter mit der kirchlichen Lehre wohl vertraut ist; auch konnte da und dort konstatiert werden, dass G. unabhängig von der Vorlage manches Theologische erst in den Tristan hineingetragen hat;[3]) aber auch da, wo die Vorlage schon den theol. Ausdruck geboten hat, hat doch G. bei seiner grossen Selbständigkeit gegenüber seiner Vorlage, alles so wohl verarbeitet, dass es als sein Eigentum erscheinen kann. Ein Vergleich mit Wolfram von

---

[1]) Hier vielleicht von Eilhart beeinflusst: *und bestatten Môroldin als sie von rechte soldin* 975.

[2]) *Piquet* S. 304 meint, diese Schilderung würde G. wohl anstehen und möchte sie gern als sein Eigentum erklären, allein ein sicheres Kriterium dafür ist nicht beizubringen.

[3]) Zu diesem Resultat kommt nach seiner gründlichen Untersuchung über die Originalität G. *Piquet* S. 385: *c'est ce dernier* (G.) *qui l'a (sc. pensée pieuse) introduite dans son texte.*



Eschenbach[1]) zeigt, dass dieser mit alleiniger Ausnahme der Busse, über die im Tristan nichts steht, dem Inhalt nach, nicht viel mehr an Theologischem bietet als G. Er tritt endlich nirgends in Gegensatz zur kirchlichen Lehre, anderseits ist die Einführung Marias, die wohlwollende Darstellung der Geistlichen, die sachkundigen Äusserungen über die Ehe, die Erwähnung mancher schöner Gebete — und überall da arbeitet G. gegenüber seiner Vorlage selbständig — höchst bemerkenswert. Alle oder die meisten Einzelheiten konnten auch von einem Laien angeführt werden; für einen Kleriker würde vor allem das sprechen, dass bei der massenhaften Anwendung doch keine Fehler vorkommen. An diese Darstellung der theol. Gedanken schliesst sich als notwendige Ergänzung eine Untersuchung an über die in G.'s Tristan vorkommenden Bilder und Vergleiche, bezw. über deren Fremdartigkeit oder Verwandtschaft mit den in der theol. Literatur gebräuchlichen Bildern und Vergleichen.

---

[1]) S. Satttler S. 111 f.

2. Abschnitt.

Die Bilder und Vergleiche im Tristan und in der theologischen Literatur.

Besondere Aufmerksamkeit muss den Bildern und Vergleichen G.'s geschenkt werden; dieselben sind ebenso „unbestreitbar G.'s ureigenstes Eigentum“ (Leistner),[1] als sie, wie allgemein bekannt, durchaus unanschaulich sind; es ist von Leistner und Preuss[2] an zahlreichen Beispielen gezeigt worden, welche Rolle bei seinen Bildern und Vergleichen die Reflexion spielt, wie seine Vergleiche oft recht farblos und von schwach charakterisierender Art sind, auch hierin in starkem Gegensatz zu Wolfram v. Eschenbach, dessen Bilder in ihrer plastischen Art ganz den Eindruck des Selbsterlebten machen. Bei G.'s Bildern und Vergleichen ist nicht die unmittelbare Anschauung als Quelle zu betrachten, sondern das Studium; das merkt man neben den „verunglückten“ Bildern und Vergleichen und der Vermischung ganz verschiedenartiger Bilder schon an dem Fehlenden: ganz bezeichnenderweise sind bei ihm Bilder aus dem Ritterleben, von Kampf und Turnier u. s. w. sehr selten, obwohl ein Strassburger sicher nicht mangelnde Kenntnis davon hatte, zumal zur Zeit des dem Rittertum ergebenen Bischofs Heinrich II. von Veringen[3] (1202—1223). Bei diesen anerkanntermassen „studierten“ Bildern kann man die von Preuss[4] formulierte Schlussfolgerung: Die Gegenstände, die G. mit Vorliebe zu Bildern und Vergleichen verwendet, müssen im äusseren oder inneren Leben des Dichters eine Rolle gespielt haben, dahin ergänzen, dass man sagt: gibt es vielleicht eine Literatur, welche dieselben Bilder und Vergleiche wie G. mit Vorliebe pflegt und vielleicht ebenso unanschaulich und gelehrt verwendet, so dass der Dichter aus ihr, die dann offenbar in seinem inneren Leben eine Rolle spielte,

---

[1] S. *Piquet* S. 354: von Thomas ist G. hier nicht abhängig.

[2] Vgl. Leistner, S. 4 f., 25, 46, 48, 58, 63. Preuss S. 44. Als Grundlage für das Folgende dienten die Arbeiten von Leistner, Preuss und Hansen.

[3] S. Glöckler S. 223; als der Graf Cyburg den jungen Friedrich über Basel begleitete, kam ihm der Bischof an der Spitze von 500 Reisigen entgegen; Heinrich II. v. Veringen blieb auch 4 Jahre lang ohne Weihe.

[4] S. 44.

seine nicht auf Anschauung, sondern auf verstandesmässigem Nachdenken beruhenden Bilder und Vergleiche entlehnt hat? Darauf kann zuversichtlich geantwortet werden: es gibt eine solche Literatur, die theol. und sie verwendet ihre Bilder und Vergleiche meist traditionell, d. h. verstandesmässig und ohne Anschauung, und die Übereinstimmung zwischen G. und der theol. Literatur ist oft ganz überraschend, namentlich da, wo es sich um eigenartige Bilder und Vergleiche handelt; das aufzuzeigen ist die Aufgabe der folgenden Untersuchung; sie wird sich aber nicht darauf beschränken dürfen, nur den einen oder anderen seltenen Vergleich G.'s in der theol. Literatur zu belegen, sondern es ist wichtig, nachzuweisen, dass die allermeisten Bilder und Vergleiche aus der theol. Literatur belegt werden können, womit freilich nicht gesagt werden will, dass G. gerade die angeführte Stelle gekannt und benützt habe. Würde sich zeigen, dass G. nur einige seltene und entlegene Bilder und Vergleiche der theol. Literatur entnahm, könnten aber seine sonstigen Bilder in der theol. Literatur nicht belegt werden, so würde ersteres nicht viel besagen. Trifft aber beides zu, nämlich dass sich fast alle seine Bilder in der theol. Literatur finden lassen, so wäre der Schluss nicht unberechtigt, dass G. in jener Literatur wohl bewandert gewesen ist. — In Verbindung gebracht werden die Bilder und Vergleiche G.'s mit ähnlichen Stellen der Bibel, der Kirchenschriftsteller, (namentlich der des 12. Jh.), in der zeitgenössischen Predigt und, soweit möglich, in der deutschen geistlichen Dichtung.

Das Bild des Blühens, das G. gerne verwendet: *in sîner blüenden jugent* 293; *in den ûfblüenden jâren* 2072 ist in der theol. Literatur ein ganz geläufiges Bild: Eccli. 50,8: *(Simon) quasi flos rosarum in diebus vernis;* Al. de ins.[1]) definiert: *florere notat iuventutis florem; flos dicitur etiam humana natura, quae modo floret per iuventutem;* in der Predigt:[2]) *(der mensche) blut an der jungint und loubet und grunet.* Vom Blühen des Ruhmes redet G.: *dâ blüet aller slahte list* 24; *Tristans lob und êre die bluoten aber dô mêre* 13455 genau wie Al. de ins.[3]) sagt: *flos*

[1]) Dist. (*Migne* 210, 793).
[2]) Schönbach 1, 116, 7.
[3]) Dist. (*Migne* 210, 793).

dicitur etiam gloria humanae vitae, an einer anderen Stelle[1]): *mundana gloria nunc viret.*

Die Blume als Sinnbild weiblicher Anmut und Schönheit erscheint sehr häufig in der marianischen Literatur;[2]) ebenso heisst es von Isolde: *diu bluome von Irlant* 11529; *diu mit den wizen handen diu bluome von den landen* 18961 vgl. cantic. cantic. 2,1: *ego flos campi;* in der griech. Patristik gebraucht Johannes Damascenus das Bild sehr oft, in der lateinischen Hugo v. St. Victor:[3]) *(Maria) est flos pulchritudine*, Al. de ins.[4]), Hon Aug.;[5]) in der deutschen Literatur Marienlob:[6]) *des veldes bist dû bluome*, Melker Marienl.:[7]) *dar ane stât ein bluome, diu liuhtet alsô scône*, die Litanei:[8]) *di ist allir dinge ein war bluome.* Noch viel mehr erscheint in dieser Literatur die Jungfräulichkeit unter dem Bilde der Blume wie bei G.: *rôsenbluome von mînem magetuome* 14769; *ir den bluomen abe genam* 12647; vgl. Eccli. 24,18 f.: *quasi plantatio rosae in Jericho*, Al. de ins.;[9]) *beata virgo quasi quaedam rosa*, an einer anderen Stelle:[10]) *velut aurea rosa processit virgo Maria;* im Anticl.:[11]) *quae peperit non marcescente pudoris flore; floremque pudoris intactum stupet*, Hugo v. St. Victor:[12]) *beata Maria per rosam id est ipsum florem significetur*, die deutsche geistl. Dichtung: Arnst. Marienl.:[13]) *dînes mageduomes bluome gruonet ie nog.* Damit ist der Vergleich mit der Rose schon behandelt; wie oben das *aurea rosa*, so verwendet auch G. den Vergleich nicht ganz anschaulich: *lûhte ir varwe und ir schîn als suoze unde alse lôse als ein gemischet rôse* 17568; vgl. noch Al. de ins.:[14]) (Maria) *rubore (rosae terrenarum tribulationum venustior.*

---

1) Sent. 36 (*Migne* 210, 249).
2) Salzer, S. 145.
3) Sermo 34 (*Migne* 177, 980).
4) Eluc. in cantic. cantic. c. 2 (*Migne* 210, 64).
5) Expos. in cantic. cantic. c. 2 (*Migne* 172, 382).
6) M. S. D. 40, 5, 7.
7) M. S. D. 39, 4, 2.
8) Lit. 1005 (S. 57 ed. Massmann). Weiteres bei Lüning S. 144.
9) Sent. 31 (*Migne* 210, 247).
10) Serno 2 (*Migne* 210, 201).
11) Anticl. 6, 2 (*Migne* 210, 542).
12) Sermo 65 in nat. B. M. V. (*Migne* 177, 1104 D).
13) M. S. D. 38, 60.
14) Sent. 31 (*Migne* 210, 247); vgl. Lüning S. 144.



Als charakteristisch für G. und als nicht der Tradition angehörend bezeichnet Leistner[1]) die Schilderung von Isoldes Schönheit als einen Sang, dêr durch die Fenster der Augen ins Herz schleicht: *ir wunderlîchiu schoene, die mit ir muotgedoene.. durch die venster der ougen in vil manc edele herze sleich* 8127. Wenn irgendwo, so ist hier das Anschauliche ausgeschlossen; man darf darum hier mit Sicherheit an eine Reminiscenz aus der Literatur denken, die das Bild von den Fenstern der Augen sehr häufig gebraucht und ebenso ohne Anschaulichkeit, die theologische. Bezugnehmend auf Is. 60,8: *quasi columbae ad fenestras suas* sagt schon Gregor:[2]) *qui (apostoli) et ad fenestras suas quasi columbae sunt, quia ... per oculos nil concupiscunt* und anderswo:[3]) *fenestrae autem nostri sunt oculi*; ferner Hon. Aug.:[4]) *(apostoli) quasi columbae ad fenestras oculorum suorum mundana prospexerunt.* Dem entsprechend heisst es in der Predigt:[5]) *ir ougen warn als die tubenvenster.* Mehr noch als bei der Isaiasstelle wurde von den Fenstern der Augen geredet mit Bezug auf Jer. 9,21: *ascendit mors per fenestras nostras*; in einer Predigt[6]) ist die Stelle schon in Anwendung auf die Augen citiert: *wir suln unser ougen bewarn vor suntlichem sehne, wane davon spricht der propheta: per fenestras oculorum intravit mors; durch der ougen venster ist der tot cumen.* Von den Theologen wurde die Stelle auf alle 5 Sinne übertragen: (vgl. *durch der ôren künicrîche hin nider in diu herzen klanc* 8124): Al. de ins.:[7]) *fenestra dicuntur quinque sensus corporis*; man redete darum, ähnlich wie G., von den Sündengefahren, die durch die Fenster der Augen, Ohren u. s. w. ins Herz kommen: Hugo v. St. Victor:[8]) *fenestrae sensus corporis sunt, per quos egrediuntur interiora, et ingrediuntur exteriora*; anderswo:[9]) *per fenestras quinque sensus corporis significantur, qui extra stricti esse debent, ne vanitates hauriant*; Werner:[10]) *circumcida-*

---

1) S. 75.

2) Hom. in Ezech. l. 2. hom. 6 (*Migne* 76, 1006 C).

3) Hom. in Evgl. 1. hom. 5 (*Migne* 76, 1094 D): ***quia per ipsos anima respicit, quod exterius concupiscit.***

4) Spec. eccles. de nat. dom. (*Migne* 172, 832 D).

5) Schönbach 1, 259. 2.

6) Schönbach 1, 265, 6.

7) Dist. (*Migne* 210, 787).

8) Sermo 7 in festo ap. (*Migne* 177, 915).

9) Spec. eccles. c. 1 (*Migne* 177, 336).

10) Deflor. (*Migne* 157, 804 C).

mus ergo aures ab illicito auditu, oculos ab illicito visu ... ne secundum prophetam mors intret ad animas nostras per fenestras; im Anschluss daran sagt die Predigt:[1]) *also schullen wir augen ... und elliu unseriu glid umbesniden also, daz der tot datz unsern venstern icht in ge hintz der sel.*

Sehr häufig verwendet G. den Vergleich mit dem Spiegel, der in der theologischen Literatur, eben jener Zeit, sehr beliebt gewesen ist: *daz ietweder dem andern was durchlûter alse ein spiegelglas* 11729; Isoldes Augen *diu zwei spiegelglas* 11008; Tristans Schild *reht alse ein niuwe spiegelglas* 6617 vgl. 16988 f. So sagt Al. de ins.[2]) im Anschluss an 1 Cor. 13, 12: *videre per speculum ... est per visibilia quasi per quasdam imagines comprehendere deum,* anderswo:[3]) *veritatem videt iu speculo;* die Kirchenschriftsteller der Zeit gaben gerne ihren Werken den bildlichen Titel: *speculum ecclesiae,* so Hugo v. St. Victor,[4]) Hon. Aug.,[5]) und nach dessen Vorgang hat der deutsche Verfasser sein Predigtwerk ebenfalls *speculum ecclesiae* genannt.[6]) Das Bild verwendet ferner Bernhard[7]) und nach ihm ist in einer Predigt[8]) die hl. Schrift als Spiegel bezeichnet, worin sich die Gottheit spiegelt: *der spigel sines antlutzes daz ist die heilige scrift;* eine andere Predigt[9]) sagt: *wir sehn nu die genade, die ze himele ist als in eime spigele.* — Für die Verse 1905 f.: *diu reine Floraete diu wîbes êre ein spigelglas,*[10]) ist hinzuweisen auf das Lob, das Petrus Blesensis dem Erzbischof Thomas von Canterbury spendet in einem Brief *ad canonicos de Bellovidere:*[11]) *ut esset vitae speculum;* eine ähnliche

---

[1]) Schönbach 2, 27, 1.

[2]) Dist. (*Migne* 210, 950).

[3]) Sent. (*Migne* 210, 248).

[4]) *Migne* 177, 335: *quia in eo speculari licet, quid mystice repraesentent singula in ecclesia.*

[5]) *Migne* 172, 815: *hoc igitur speculum omnes sacerdotes ante oculos ecclesiae expendant.*

[6]) S. Paul, Grundriss II, 1 S. 184 hg. v. Kelle. — Zahlr. Stellen sind im Anticl. des *Al. de ins.* Anticl. 6, 2 (*Migne* 210, 542); Anticl. 5.7 (537): *in speculo deitatis singula cernens.* Anticl. 1,6 (493): *sit speculum nobis, ut nos speculemur in illo.*

[7]) Instr. sac. p. 2 c. 9 (*Migne* 184, 788); *fac tibi luterem de speculis mulierum; specula earum sunt exempla sanctorum.*

[8]) Schönbach 1, 85, 8.

[9]) Schönbach 1, 174, 24.

[10]) Ähnlich bei Hartmann v. Aue Jw. 3257: *der werlde vröude ein spigelglas.* A. H. 61 f. s. Heidingsfeld S. 26. Schönbach, Hartmann S. 131. G. ist dem theol. Sprachgebrauch näher als Hartmann.

[11]) No. 27 (*Migne* 207, 94).

bibl. Verwendung ist Sap. 7,26: *(sapientia est) speculum sine macula dei maiestatis;* ganz ebenso verwendet ist der Begriff des Spiegels bei Al. de ins.:[1]) *castitatis speculo sigillatur*, an einer anderen Stelle:[2]) *praelatus enim debet esse speculum*, ferner bei Hugo v. St. Victor.[3]) Wörtlich kann die Verwendung nachgewiesen werden in der marianischen Literatur: in einem lat. Hymnus[4]) wird Maria *speculum munditiae* genannt. Wie alt eben diese Verwendung des Vergleichs in der theol. Literatur ist, zeigt Ambrosius[5]) mit seiner Äusserung: *virginitas, vita Mariae, de qua velut in speculo fulgeat species castitatis et forma virtutis* und Petrus Damiani:[6]) *domina mea gloriosa virginalis munditiae speculum.*

Daran schliesst sich gleich das weitere Lob Florätes: *und rehter güete ein gimme was* 1906. So vergleicht schon die Bibel: Sap. 7, 9: *nec comparavi illi lapidem pretiosum;* Prov. 17, 8; Al. de ins.[7]) definiert: *lapis pretiosus virtus vel bonum opus; ideo autem lapis pretiosus significat virtutem, quia, sicut lapis pretiosus cedit in ornatum corporis, sic virtus in ornamentum mentis;* in einem lateinischen Hymnus heisst es einmal: *o gemma clementiae,*[8]) ebenso in der deutschen geistlichen (Marien)literatur schon bei Otfried:[9]) *gimma thiu uuîza, magad scinenta,* in der Lambrechter Sequenz:[10]) *dirre werlte gimme*, und in der von Muri:[11]) *aller megede ein gimme,* endlich in der Litanei:[12]) *magitumis gimme.*

Als biblisch bezeichnet Leistner[13]) das Bild vom Läutern des Goldes, das G. gerne verwendet: *nu daz diu künigîn Isôt Brangaenen . . . in dem tegele gebrant und geliutert alse ein golt* 12939; *dem lûterts herze unde muot rehte als diu gluot dem golde tuot* 8295; *diz liutert liebe alse golt* 13077; *liuteren diu ougen* 14965, vgl. 11725 f.; *diu ist lûter alse arâbesch golt* 8266 vgl. 4893; *diu mînen wort muoz er mir lân durch den vil liehten tegel*

[1]) Vgl. *de pl. nat.* (*Migne* 210, 468).
[2]) Sermo 1 (*Migne* 210, 200 A, B).
[3]) Sermo 9 (*Migne* 177, 919).
[4]) Mone II, 364,15 (S. 57).
[5]) De virginibus l. 2 c. 3 (*Migne* 16, 208 C).
[6]) Opusc. 33 c. 4 (*Migne* 145, 566 D).
[7]) Dist. (*Migne* 210, 830).
[8]) Mone II, 467, 60 (S. 181).
[9]) Otfr. 1, 5, 21 (S. 45 ed. Piper).
[10]) M. S. D. 41, 13.
[11]) M. S. D. 42, 39.
[12]) Lit. 197 (S. 46 ed. Massmann), Weiteres s. Lüning S. 12.
[13]) S. 80.

gân 4886. Ausführlich ist das Bild in V. 12939 f. behandelt, anderseits tritt in V. 4886 wieder das reflexive Moment in den Vordergrund und die Anschaulichkeit wird ausgeschaltet (*vil liehten tegel* kann als metonymische Bildung gefasst werden). Da ferner G. die Sache nicht aus eigener Anschauung gekannt haben wird, manche seiner Stellen aber deutlich an bibl. Stellen anklingen, bes. 8295 f., so wird man bei diesem Bild an eine Entlehnung aus der theol. Literatur denken[1]) und wird es mit Recht als ein biblisches Bild bezeichnen dürfen; denn die bibl. Stellen, an denen sich das Bild findet, sind sehr zahlreich: Prov. 27,21: *quomodo probatur in conflatorio argentum et in fornace aurum sic probatur homo ore laudantis;* Sap. 3, 6; Ps. 16, 3; 65, 10; Eccli. 2, 5; Job 23, 10: *probavit me quasi aurum, quod per ignem transit (durch den vil liehten tegel gân)* vgl. 28, 1. Jes. 48, 10. Mal. 3, 4. 1 Petr. 4,12 u. a. Entsprechend häufig ist das Bild vom Läutern bei den Kirchenschriftstellern z. B. Rupert v. Deutz:[2]) *colabit eos quasi aurum et quasi argentum;* Radulphus Ardens,[3]) und in der Predigt:[4]) *unser herre tut als der gut goldsmit, er wirfit daz golt in daz vuer und burnit iz also lange biz iz ime gevalle ... so lutert er sine holden tamquam aurum in fornace, als daz golt in dem ovene;* oder:[5]) *wan als daz fiur daz golt und daz silber erlutert, also erlutert och er alle die sele ... wan och er iuch erlutert hat mit sime gotlichen fiure,* endlich in der deutschen Literatur in der Litanei[6]) *deme gelutirtime golde.*

Weiterhin redet G. von Krone und Krönen: *deist aller triuwe ein krône, mit der selben krône was gekroenet etc.* 1796; *ein wîp, diu ir wîpheit wider ir selbe liebe treit ... diu sol diu werlt alle blüemen unde kroenen mit tegelîchen êren* 18055; das ist eine ganz beliebte Redeweise der Bibel; ganz ähnlich der letzteren Stelle ist Prov. 12, 4: *mulier diligens corona est viro suo; corona* ist in der Bibel und bei den Kirchenschriftstellern sehr oft übertragen gebraucht als Sinnbild der Ehre und des Ruhmes wie an

---

[1]) An eine Entlehnung aus Hartmanns Verwendung ist bei der selbständigen und häufigen Verwendung des Bildes bei G. nicht zu denken; dasselbe stammt aus der theol. Literatur, wo es auch Hartmann entlehnt hat. (Schönbach S. 208).

[2]) Com. in Mal. (*Migne* 168, 830 C D).

[3]) Hom. 1 de temp. (*Migne* 155, 1340 f.).

[4]) Schönbach 1, 138, 29.

[5]) Schönbach 3, 24, 1.

[6]) Lit. 248 (S. 46 ed. Massmann).

der erst erwähnten Stelle bei G.; von den zahlreichen Bibelstellen seien genannt: Prov. 14, 24: *corona sapientium divitiae eorum;* vgl. 16, 31; Eccli 1,22: *corona sapientiae timor domini;* vgl. 1, 11. Ps. 102, 4; Jes. 62,3; Jac. 1,12. 2. Tim. 4,8. Apoc. 2, 10 u. a. Von den Kirchenschriftstellern seien angeführt: Hon. Aug.:[1]) *gloria et honore a patre coronatur;* an einer andern Stelle:[2]) *recipies coronam de triumpho,* Al. de ins.:[3]) *corona dicitur sublimitas gloriae,* Beda[4]) u. a.

Zur Bezeichnung von Bitterem und Angenehmem redet G. von Galle bezw. Honig: *aller triure ein galle was* 2015 nach Al. de ins.:[5]) *fel dicitur amaritudo mentis;* vgl. act. ap. 8,23: *in felle amaritudinis.* Den Ausdruck in V. 12956: *sine truoc niemanne gallen* vgl. 13900 illustriert Hon. Aug.:[6]) *felle caruit, quia fraudem non habuit; felle malitiae carent,* ja schon Gregor:[7]) *a malitia fellis alienum.* Die Bezeichnungen: *herzegalle* 10243 ≐ *zorngalle* 14150; *diu bitter nîtgalle* 15690 sind den Theologen entlehnt; *zorngalle* z. B. bei Hugo v. St. Victor:[8]) *caret felle, id est irascibilitatis amaritudine,* an einer andern Stelle:[9]) *nec intus habet iracundiam fellis, nîtgalle* z. B. bei Rupert v. Deutz;[10]) *tu* (Maria) *sine felle es: nihil enim umquam habuisti invidiae;* beide Redewendungen finden sich in der Predigt: *kein sunde als unrein ist als haz und nyth, daz ist die galle;*[11]) *mensche, wis uch du ane gallen, daz ist der dinge wiz anich die von der gallen cumen, als nydes und hazzes und zornes;*[12]) *si warn ouch ane gallen nides und hazzes.*[13]) Die Gegenüberstellung: *daz honegende gellet* 11888 findet sich neben einigen bibl. Stellen Prov. 5,3 ff. Apoc. 10,9 bei den Kirchenschriftstellern z. B. bei dem Anonymus saec. XII:[14])

---

[1]) Spec. eccl. in asc. dom. (*Migne* 172, 957).

[2]) Sig. b. M. c. 4 (*Migne* 172, 507).

[3]) Dist. (*Migne* 210, 752). Vgl. sentent. (*Migne* 210, 233 und 262: *perseverantia corona*).

[4]) Com. in Jac. (*Migne* 93, 13 D).; vgl. die Predigt, Schönbach 3, 105, 30.

[5]) Dist. (*Migne* 210, 787).

[6]) Expos. in cantic cantic. (*Migne* 172, 375).

[7]) Com. in evgl. l. 1 hom. 5 (*Migne* 76, 1094 D).

[8]) De best. l. 1 c. 11 (*Migne* 177, 19).

[9]) Sermo 7 in festo ap. (*Migne* 177, 915).

[10]) Com. in cantic cantic. (*Migne* 167, 884 C).

[11]) Schönbach 1, 36, 22.

[12]) Schönbach, 1, 70. 36.

[13]) Schönbach 1, 259, 4.

[14]) Dialogus de confl. amoris dei et linguae dolosae (*Migne* 213, 854 B). Vgl. Schönbach, Hartmann S. 136.

sub dulcedine mellis porrigere et propinare amaritudinem fellis, bei Martinus Legionensis:[1]) *parum fellis in amaritudinem vertit dulcedinem mellis*, Al. de ins.:[2]) *(patientia) de felle elicit favum*, Hon. Aug.[3]) u. a.

Die 3 Frauen: Isolde (Mutter und Tochter) und Brangäne werden als Morgenrot, Sonne und Mond bezeichnet: *sus kam diu küniginne Isôt daz frôlîche morgenrôt und fuorte ir sunnen an ir hant* 10889; *Isôt unde Isôt diu sunne und ir morgenrô* 11025; *diu niuwe sunne nâch ir morgenrôte Isôt nâch Isôte* 8284; *Isôt, diu lichte sunne, und ouch ir muoter Isôt daz frôlîche morgenrôt; diu stolze Brangaene, daz schoene volmaene* 9460 u. 115111. Die Zusammenstellung von Morgenrot, Sonne und Mond[4]) an den beiden letzten Stellen zur Bezeichnung der weiblichen Schönheit gehört zu den beliebtesten Vergleichen der theol. Literatur, meist mit Bezug auf cantic. cantic. 6,9: *quae est ista, quae progreditur, quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol* (vgl. Apoc. 12,1), so bei Hon. Aug.[5]), in der deutschen geistl. Dichtung in der Litanei.[6]) Mehr als diese Dreizahl interessiert uns der eigenartige Vergleich von Mutter und Kind mit Morgenrot und Sonne.[7])

---

[1]) Sermo de div. 3 (*Migne* 209, 95 C).

[2]) Summa de arte praed. (*Migne* 210, 140).

[3]) Eluc. l. 2 c. 6 (*Migne* 172, 1138 B).

[4]) Die gänzliche Unabhängigkeit v. d. Vorlage hierin s. *Piquet* S. 221.

[5]) Expos. in cantic. cantic. (*Migne* 172, 451).

[6]) Lit. 276 ff. (S. 47 ed. Massmann).

[7]) Gewiss wird bei *Brangaene* — *volmaene* und vielleicht auch bei *Isôt* — *morgenrôt* der Reim eine Rolle spielen; allein dass der Dichter aus Reimnot diesen merkwürdigen Vergleich eingeführt hat, ist nicht anzunehmen, obwohl zuzugeben ist, dass selbst bedeutende Dichter nach eigenem Geständnis auf den Reim Rücksicht nehmen müssen; unserem Dichter stehen aber 4 Namensformen zur Verfügung, die er beliebig verwenden kann und auch verwendet: *Isôt, Isôte, Isolde, Isolt.* Man merkt dem Dichter nicht die geringste Schwierigkeit dabei an: z. B. im V. 19119 ff. reimt er in 4 aufeinanderfolgenden Versen: *Isolde* — *wolde, Isolt* — *holt* und 20 Verse später: *nôt* — *Isôt* und schon nach 15 Versen (19147): *tôt* — *Isôt* und 12 Verse nachher wieder in 4 aufeinanderfolgenden Versen (19159): *Isolde* — *holde, Isolt* — *holt* und nach 2 Versen: *genôte* — *Isôte* und schon 19179 wieder *solde* — *Isolde* — also in 60 Versen 8 Reime auf den Namen; (vgl. 11297 u. 11301; 14493 u. 11505 u. 11511 u. a.) Unter diesen Umständen dürfte die Wahl obigen Vergleiches mit Sonne und Morgenrot vom Reim unabhängig sein. Dazu kommt, dass die Mutter immer als *morgenrôt*, die Tochter immer als *sunne* erscheint, nicht umgekehrt. — Im Nib. findet sich der Vergleich mit *mâne* und *morgenrôt*, nicht aber der mit *morgenrôt* und *sunne* für Mutter und Tochter.

Aus der epischen Tradition stammt dieser Vergleich nicht, wohl aber aus der kirchlichen; denn bei den Kirchenschriftstellern, in Predigten, Hymnen, Gebeten u. s. w. wird von frühester Zeit an Maria und ihr Kind Jesus mit Morgenrot und Sonne verglichen; wenn irgend ein Vergleich, so ist dieser kombinierte Vergleich aus der Theologie herübergenommen.[1]) Die Stellen sind so zahlreich, dass nur einige zur Illustration dafür angeführt seien, wie geläufig die Bezeichnung von Maria und ihrem Kind mit Morgenrot und Sonne ist: Petrus Damiani:[2]) *haec est aurora, quam sequitur .. sol iustitiae*, Al. de ins.:[3]) *sicut aurora solem super terram lucentem mundo inducit, sic virgo Maria quasi coelestis aurora solem iustitiae mundo parit;* Rupert v. Deutz:[4]) *quando nata es, o virgo Maria, tunc vera nobis aurora surrexit, aurora praenuntia diei sempiterni;* Hugo v. St. Victor:[5]) *Maria ... aurora fuit, quia ... solis iustitiae praeventrix*; Hon. Aug.:[6]) *Maria vero nascens quasi aurora surrexit, de qua sol aeternus processit;* entsprechend oft findet sich natürlich der Vergleich in der Predigt:[7]) *daz morgenrot bezeichent die himelische kuniginne ... daz liecht ... daz ist Jesus Christus, daz morgenrote ... daz ist die reine magt, sente Maria, die uf ging vor der waren sunnen, unserem herre Jesum Christum;* in den Hymnen[8]) endlich wird Maria genannt: *solis aurora, orientis oriens aurora, solis nuntia, solem tu iustitiae praevenis aurora, veri solis tu aurora.*

Hieran schliesst sich der Vergleich vom Wachstum des Ruhmes und der Herrlichkeit mit dem Aufwärtsstreben der Sonne: *iuwer werdekeit und iuwer prîs, iuwer fröude und iuwer wunne, diu stîget als diu sunne* 1612 vgl. 5834 f.; so wird in der Bibel

---

[1]) Auch hier ist die Anschaulichkeit (11889 ff.) stark in Frage gestellt was neben der Eigenart des Vergleichs eine Entlehnung doppelt wahrscheinlich macht.

[2]) Sermo 40 in ass. B. M. V. (*Migne* 144, 719 f.).

[3]) Eluc. in cantic. cantic. c. 6 (*Migne* 210, 94).

[4]) Com. in c. c. l. 6 (*Migne* 168, 936 D).

[5]) Sermo 34 (*Migne* 177, 980).

[6]) Spec. eccles. de s. Joh. Bapt. (*Migne* 172, 451).

[7]) Schönbach 1, 60, 10; vgl. 1, 70, 6; 72, 15; 3, 214, 28: *(Maria) diu ist gebenmazet zuo der morgenröte ... unseres herren geburte, des heiligen Christes, diu ist gebenmazet zuo dem haitern sunnen;* vgl. spec. eccles. ed. Kelle S. 104: *do unser vrowe geborn wart, do was si vorbote des wâren sunnen, sam der morgenrôt; do si diu waren sunnen unsern herren ... truoc* (auch eine unanschauliche Wendung).

[8]) S. Salzer, S. 24. Lüning S. 20. 35.

von Simon gesagt Eccli. 50,7: *quasi sol refulgens, sic ille effulsit in templo dei;* vgl. 27,12. Jes. 60,20: *non occidet ultra sol tuus* vgl. 62,1; Hab. 3,4; Mt. 5,16. Im Anschluss an Bernhard führt eine Predigt[1]) aus: *sicut sol sapiens permanet ipse sibi; e contra solis splendor igneus est et cum fervetur acrius etiam oculis lucidior exhibetur; sic sapientis ardor internus foris lucet;* Al. de ins.[2]) definiert: *sol dicitur donum sapientiae, quod caeteris excellentius est;* in einer Predigt[3]) wird Petrus mit der Sonne verglichen: *er was ouch grozer an den eren; sente Peter ist gelichet der sunne.*[4])

Auch der nicht so geläufige Vergleich von (Gold und) Messing, ersteres zur Bezeichnung der Echtheit, letzteres als Ausdruck der Täuschung und Fälschung (6230; 12695; 12611; 12675) ist in der theol. Literatur nachzuweisen; beim Gold ist der Vergleich durchaus gewöhnlich, anders beim Messing; letzteres bezeichnet auch Al. de ins.[5]) als Zeichen der Unechtheit: *aurichalcus dicitur finalis hypocrita, . . . qui finget se iustum et non erit.*

Kristall zur Bezeichnung der Durchsichtigkeit und Klarheit und Reinheit findet sich oft in der lat.[6]), selten in der deutschen Literatur;[7]) G. hat diesen Vergleich öfters: *swie lûter und wie reine sîne kristallînen wortelîn* 4626; *diu minne sol ouch kristallîn, durchsihtic und durchlûter sîn* 16987 vgl. 6592. Der Vergleich ist neben einigen bibl. Stellen Ez. 1,22. Apoc. 4,6; 21, 11, oft von Al. de ins. im Anticl. verwendet z. B. *coeliens humor crystalli retinet speciem.*[8])

---

1) Schönbach 1,333, 36 nach Bernh. (*Migne* 183, 367 ff.).

2) Dist. (*Migne* 210, 948).

3) Schönbach 1, 63, 20.

4) Vgl. Al. de ins. dist. (*Migne* 210, 849): *per tertiam horam adolescentia intelligi potest, quia tunc sol in altum proficit* (vgl. *dô sîn lebene ze lebene vienc ûf als der tagesterne gienc* 303. Zu *tagestern* vgl. Schönbach, altd. Pred. 1,60, 8; Jes. 14,12. Eccli 50,6) *sexta vero iuventus est, in qua velut in centro sol figitur, dum in ea plenitudo roboris solidatur* (vgl. 1612 f. 5834 f.); *per nonam senectus, in qua sol velut ab alto descendit (dô viel sîn gacher âbent an* 314). — Hierher gehört noch der Vergleich Isoldes mit der Sonne in den V. 10165, 12569, 8277, 8575, 11010. Vgl. Sap. 3,7. Al. de ins. dist. (*Migne* 210,947) und die Marienliteratur: Arnst. Marienl. M. S. D. 38,8: *vane der sunnen geit daz dageliet* (vgl. 12569: *si gît der werlde wunne gelich alsam diu sunne).* Lambr. Sequ. M. S. D. 41,10. Lit. 258 (S. 47 ed. Massmann). Vgl. Salzer S. 391 ff.

5) Dist. (*Migne* 210, 719).

6) Nach Salzer S. 240. Wernh. Marienl. 1149: *si ist ein christalle.*

7) Nach dem mhd. Wörterbuch von Lexer.

8) Anticl. 5,6 (*Migne* 210, 536 A); vgl. 1,7 (*Migne* 210, 494).

Der weitere Vergleich G.'s: *dem suozte diu rede den muot rehte alse des meien tou die bluot* 8311 macht den Eindruck des Lehrhaften; die Anschaulichkeit ist ebenfalls gering. Vom Tau ist in der theol. Literatur als Vergleichsobjekt oft die Rede;[1]) nach manchen Äusserungen der Bibel (Osee 14,6: *ero quasi ros*) ist der Vergleich verwendet bei den Kirchenschriftstellern, z. B. Hon. Aug.[2]), besonders oft in der Predigt[3]), endlich in der deutschen geistl. Dichtung im Melker Marienl.[4])

Der Reif als Sinnbild von Leid: *dô viel der sorgen rîfe in an* 2077 ist der theol. Literatur schon von der Bibel her bekannt: Sap. 5,15; Al. de ins.[5]) sagt ausdrücklich: *pruina dicitur temporalis tribulatio.*

Von Vergleichen aus der Pflanzenwelt verwendet G. Distel und Dornen zur Bezeichnung des Mühevollen: 17863; 17935; 18108, was nach der bekannten Stelle 1 Mos. 3,18 in der theol. Literatur sehr geläufig ist;[6]) aber auch die Verwendung des Nesselkrautes zur Bezeichnung der Falschheit und Bosheit des Nachbarn kann bei den Kirchenschriftstellern belegt werden; *keiner slahte nezzelkrût nie wart sô bitter noch sô sûr als der sûre nâhgebûr* 15051; fast genau so sagt Al. de ins. in seiner Definition:[7]) *urtica dicitur homo iniustus, qui alios pravo opere et exemplo pungit;* vgl. die Predigt:[8]) *so sol wir uns werfin in die nezziln der ruwe;* die Verse 15055 *noch nie kein angest alsô grôz als der valsche hûsgenôz* scheinen deutlich beeinflusst von Mi. 7,6 und Mt. 10,36: *inimici hominis domestici eius.* Hier soll gleich von der Form ἐκ τοῦ ἀδυνάτου die Rede sein: V. 17986: *dâ honeget diu tanne, dâ balsemet der scherlinc, der nezzelen ursprinc der rôset ob der erden* vgl. 11888 ff.; der Dichter will damit sagen, dass sich die Natur der Dinge verkehre; ähnliche Wendungen sind schon der Bibel nicht fremd: z. B. Jes. 55,13: *pro saliunca ascendet abies et pro urtica crescet myrtus;* vgl. 35,7, 41,19; 51,13;

[1]) Preuss S. 47 verweist auf lobges. 76, 5 f.: *süezest in sin unde muot alsam daz tou die bluomen tuot;* vgl. 13,6 (S. 518 ed. Haupt).

[2]) Expos. in cantic. cantic. 2 c. 4 (*Migne* 172, 435).

[3]) Schönbach 1, 60, 39; 29, 36; 54,9: 3, 217, 7.

[4]) M. S. D. 39, 3, 3.

[5]) Dist. (*Migne* 210, 914).

[6]) Al. de ins., lib. parab. 4; 5; 6: (*Migne* 210, 587 u. 591); Dist. (*Migne* 210, 979).

[7]) Dist. (*Migne* 210, 988).

[8]) Schönbach 1, 325, 16; vgl. 28, 17; 275, 9.

60,17; 61,3 u. a. Die Zusammenstellung von Rose und Nesselkraut lässt sich direkt nachweisen bei Al. de ins.[1]): *virtutum sibimet balsama quaerit; sic urtica rosis, alga hyacinthis etc.*, an einer anderen Stelle:[2]) *fragrantes vicina rosas urtica perurit.*

Von den Vergleichen aus der Tierwelt sind der Bibel und den Theologen besonders geläufig die Taube als Sinnbild der Einfalt und Harmlosigkeit (Mt. 10,16: *simplices sicut columbae)* und die Schlange als Sinnbild der Bosheit und Hinterlist (1. Mos. 3,1: *serpens erat callidior cunctis animantibus terrae).* Eben diese beiden Vergleiche verwendet nun auch G.: *uns gânt zwêne eiterslangen in tûben bilde* 15092; *alse des slangen kint gezagel* 15099; von der Taube ist bei den Kirchenschriftstellern in diesem Sinn ausserordentlich oft die Rede: z. B. Hugo v. St. Victor:[3]) *columba simplicitate;* Al. de ins.:[4]) *una est columba mea speciali simplicitate;* die Predigt[5]) redet entsprechend oft von der Taube als Sinnbild der Einfalt; zu dem in V. 15098 stehenden Ausdruck: *der tûben kint* findet sich eine Parallele in der von seiner Einfalt und Reinheit hergeleiteten Bezeichnung des Abtes Peter v. Clairvaux als *filius columbae.*[6]) Die Schlange, besonders die Giftschlange ist den Theologen als Sinnbild der Bosheit und Hinterlist wohl bekannt: so sagt Al. de ins.:[7]) *aspis dicitur latens et blanda suggestio; per aspidem ergo latens suggestio designatur.*[8])

Bei Schilderung der wahren und falschen Minne entlehnt G. dem Ackerbau ausführliche Bilder: er redet vom Bestellen des

---

[1]) De pl. nat. (*Migne* 210, 461).

[2]) Lib. parab. c. 1 (*Migne* 210, 582); ähnliche Stellen noch Anticl. 2, 1 (*Migne* 210, 499): *vilis sic alga hyacinthis praefertur, gemmisque lutum, violisque cicuta;* vgl. 6,4 (544).

[3]) Sermo 34 *Migne* 177, 980); de best. 1, 3 (16).

[4]) Eluc. in cantic. cantic. c. 6 (*Migne* 210, 93); dist. (*Migne* 210, 747) lib. parab. 6 (592).

[5]) Schönbach 1, 35, 25; 70, 35; 86, 38; 136, 20 u. a.

[6]) Bei Cäsarius v. Heisterbach, dial. mir. I, 364 ed. Strange; s. Hertz S. 542.

[7]) Dist. (*Migne* 210, 712 D); *aspis* ist die Giftschlange s. Hugo v. St. Victor de best. 2, 30 (*Migne* 177, 76); vgl. die Predigt Schönbach 1, 33, 35.

[8]) Von der Jagd liessen sich die Vergleiche mit *stric, netze* (vgl. 11757, 11788, 11935, 13497, 13685, 13865, 14034, 17721) leicht in der theol. Lit. nachweisen; sie gehören zu den bekanntesten Vergl. der Bibel (vgl. Ps. 9, 16; 10, 7; 24, 15; 34, 7 f.; 56, 7; 63, 6; 90, 3; 118, 10 u. v. a. Prov. 7, 23; Jer. 5, 26 f. u. a.). Allein G. ist mit der Jagd aus eig. Erfahrung sehr vertraut (17105 ff.) und verwendet noch andere Jagdbilder, die nicht theol. sind (vgl. 282, 839 ff., 2200 ff., 4924 ff., 6859, 10996 ff., 11802 ff., 11908, 11989, 13806, 18894 f.), so dass davon abzusehen ist.

Feldes, von Saat und Ernte: *wahsende, urspringe, sâme* 11867 ff.: *sâme, wurzelîn, frühtic* 16460 ff.; diese ausführlichen dem Ackerbau entlehnten Bilder, sind der bibl. Sprache des A. u. N. T. sehr geläufig: Jer. 4, 3: *novate vobis novale et nolite serere super spinas;* ganz ausführlich ist Osee 10,12: *seminate vobis in iustitia et metite in ore misericordiae, innovate vobis novale; arastis impietatem, iniquitatem messuistis, comedistis frugem mendacii;* vgl. das ausführliche Gleichnis vom Sämann (Mt. 13) und von der sprossenden Saat (Mc. 4, 26—29); vgl. 1. Cor. 3, 6. — In den V. 12239 f.: *wir müezen snîden unde maen daz selbe, daz wir dar gesaen* ist Gedanke und Bild durchaus biblisch: Gal. 6, 8: *quae enim seminaverit homo, haec et metet;* darnach die Predigt:[1]) *swaz der man gesaet, daz snidet er ouch pillichen;* vgl. Adam Praem.;[2]) ebenso ist es in V. 12255: *wir saejen alle valscheit sô snîden laster unde leit,* Prov. 22,8: *qui seminat iniquitatem, metet mala* vgl. 2 Cor. 9, 6; die Predigt:[3]) *saet er daz pose, er snidet ouch daz pose*; vgl. Osee 8, 7: *ventum seminabunt et turbinem metent.* Endlich ist das Bild in den V. 12232 f.: *wir saejen bilsensâmen dar und wellen danne, daz uns der liljen unde rôsen ber* auch in der Bibel und bei den Kirchenschriftstellern gebräuchlich: Mt. 7,16: *numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus;* vgl. Lc. 6, 44; Is. 5,2; Jer. 12, 13; Jac. 3, 12: *numquid potest ficus uvas facere aut vitis ficus?* Darnach verwenden die Theologen dieses Bild in verschiedenster Weise z. B. Beda:[4]) *numquid colligunt . . . nullus sapientium ab haereticis vel infidelibus fragrantiam sanctitatis aut dulcedinem poterit invenire veritatis,* Haymo v. Halberstadt,[5]) Werner,[6]) endlich die Predigt:[7]) *ze der winrebe da endarf man der dornslehe niht suochen, also endarf man ouch da ze dem dorn der winbere niht suochen.*

Damit hängt zusammen das Bild in V. 12046: *ietwederz schancte unde t r a n c die süeze;* es ist verwendet Ps. 22,5; Apoc. 18,6; und von Hon. Aug.[8]) B r o t in sinnbildlicher Bedeutung als

[1]) Schönbach 3, 152, 37; 2, 87, 38.

[2]) Sermones in die nat. dom. (*Migne* 198, 233): in die iustitiae seminamus in spiritu, et in die gloriae metemus vitam aeternam.

[3]) Schönbach a. a. O.

[4]) Matth. com. (*Migne* 92, 37 f.).

[5]) Homil. 120 (*Migne* 118, 643).

[6]) Deflor. (*Migne* 157, 1073).

[7]) Schönbach 3, 137, 22; 1, 115, 17.

[8]) Expos. in cantic. cantic. c. 5. (*Migne* 172, 432).

Nahrung des Geistes erscheint sehr häufig im N. T., bes. im Joh.evgl., ist aber auch dem A. T. nicht unbekannt: Prov. 20,17: *panis mendacii;* vgl. Hugo v. St. Victor:[1]) *tres sunt panes Salomonis: contemptus mundi et sui et amor dei,* und die Predigt.[2]) G. bezeichnet V. 233 seine Geschichte von Tristan und Isolde als *aller edelen herzen brôt.*

Die Kleider als Tugenden zu deuten, wie es G. in V. 4560ff. tut, dürfte ebenfalls aus der theol. Literatur stammen: Hon. Aug. sagt:[3]) *vestimenta eius (sc. animae) sunt virtutes, quibus ita decoratur, ut corpus vestibus*, an einer anderen Stelle:[4]) *per vestimenta virtutes designantur, quibus anima vestitur et ornatur;* Al. de ins.:[5]) *charitas divina, quae per tunicam inconsutibilem figuratur;* Walafried Strabo:[6]) *vestes apostolorum sunt praecepta divina et gratia spiritualis, quibus turpitudo carnis nostrae tegitur;* die Predigt;[7]) *die cleidere ... die bezeichenen die tugende und die heilicheit.*

Das aus der Seefahrt stammende Bild 19516: *ich bin doch nû vil lange ergeben als ungewissen winden;* 8104: *wankende beidiu an und abe, ündende hin unde her;* vgl. 19358 f. wollte Preuss[8]) in Ovid, Metam. 8, 470 ff. finden; allein, wie Leistner[9]) bemerkte, kann von einer einfachen Entlehnung aus Ovid nicht die Rede sein; vielmehr stammt das Bild, wie Schönbach an einer ähnlichen Stelle des Gregorius 926 bei Hartmann nachweist,[10]) aus der kirchlichen Evangelienerklärung, wo das Meer, besonders das stürmische, stets mit dem irdischen Leben verglichen wird. Jac. 1,6: *qui enim haesitat similis est fluctui maris, quia vento movetur et circumfertur;* Eccli 29,24; Gregor[11])

[1]) Miscell. l. 4. tit. 59 (*Migne* 172, 730 C).

[2]) Schönbach 1, 18, 4; 37, 21 u. a.

[3]) Expos. in cantic. cantic. c. 4 (*Migne* 172, 428 A).

[4]) Quaest. et respons. in Eccle. 9 (*Migne* 172, 343).

[5]) Dist. (*Migne* 210, 1000 B); im Anticl. ist die Rede von Kleidern der Prudentia u. Arithmetica: 1,7 (494 C); vgl. Anticl. 3,6 (514 D); Anticl. 4,5 (525); vgl. Hugo v. St. Victor Misc. l. 6. tit. 123 (*Migne* 177, 861): religiosa maturitas, quae est vestis iucunditatis.

[6]) Evang. in Matth. (*Migne* 114, 152).

[7]) Schönbach 1, 169, 38; 21, 20; 17, 40; 19, 15; vgl. übrigens die bibl. Stelle Jes. 61, 10.

[8]) S. 56[1].

[9]) S. 81.

[10]) Schönbach, Hartmann S. 52.

[11]) Mor. l. 12 c. 7 (*Migne* 75, 991 B).

sagt: *mare mens hominis et quasi fluctus maris sunt cogitationes mentis.*[1])

Als eigenartig bezeichnet Preuss[2]) die Wendung 16504: *den balsemen der minne* vgl. 16835; von Balsam ist in symbolischer Bedeutung wiederum sehr häufig in der theol. Literatur die Rede: Al. de ins.:[3]) *virtutum sibimet balsama quaerit*, Hon. Aug.:[4]) *ut pretiosum balsamum haec virgo odorem dedit;* von der Weisheit heisst es schon in der Bibel Eccli 24,20: *sicut balsamum aromatizans, odorem dedi;* die Predigt[5]) sagt: *balsamum... bezeichent die buse,* endlich das Melker Marienl.:[6]) *dar inne fliuzzit balsamum.*

Das Herz weint und sieht bei G.; er schreibt ihm also Augen zu 1418: *mit weinendem herzen* vgl. 6554; 11508; 11777: *hîn herze sach si lacheude an ;* darauf hat schon Bock hingewiesen; von ihm und Wilmans[7]) ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass „die Augen des Herzens" ein Heiligtum in der kirchlichen Mystik darstellen und sich bis Otfried zurückverfolgen lassen; es erübrigt hier nur, noch einige Belege aus der lat. theol. Literatur beizubringen: Alcuin[8]): *oculi cordis tui mundi et simplices,* Al. de ins.:[9]) *cordis oculus,* Hon. Aug.:[10]) *oculi animae sunt intentio et ratio,* die Predigt;[11]) *die ougen des geystes.*

Sicher bibl. Charakter hat der eigenartige von der Geburt entlehnte Vergleich, dass Würde und Neid sich verhalten wie Mutter und Kind: *diu wirde diu birt alle zît und füeret haz unde nît* 8405, vgl. 8323 *(der verwâzene nît)*; das Bild von der Geburt erscheint in der Bibel; Ps. 7,15: *ecce parturiit iniustitiam, concepit dolorem et peperit iniquitatem;* vgl. Job 15,35; Jes. 59,4; Jac. 1,15; Bild und Gedanke von V. 8403: *wirde unde nît diu zwei diu sind rehte als ein muoter unde ir kint* findet sich ähn-

---

1) Vgl. die Predigt Schönbach 1, 220, 351.

2) S. 58.

3) De pl. nat. (*Migne* 210, 461); vgl. Anticl. 6,4 (544).

4) Sig. b. Mar. (*Migne* 172, 499).

5) Schönbach 1, 50, 1.

6) M. S. D. 39, 10, 3.

7) S. Bock S. 35 wo zahlreiche Belege notiert sind bis Otfr. 3, 21, 36. Weitere Belege bei Diemer, Anm. S. 6. Wilmanns, Walther v. d. Vogelweide S. 351; vgl. Galle S. 39.

8) Com. in cantic. cantic. c. 1 (*Migne* 100, 645).

9) De pl. nat. (*Migne* 210, 465 und 466 C).

10) Expos. in cantic. cantic. 3 (*Migne* 172, 465); vgl. Hugo v. St. Victor alleg. in vet. test. 5, 13 (*Migne* 175, 687).

11) Schönbach 1, 22, 10; vgl. 23, 22.

lich bei Al. de ins.:[1]) *de superbia vero filia nascitur, quae maternae malignitatis haereditate potitur: haec est invidia.*

Angefügt mag noch werden der Vergleich mit dem Himmel 10771: *in dunket waerlîche hier inne ein himelrîche* und der dem theol. Gebiet entlehnte Vergleich von Tod und Auferstehen 10789: *rehte alse der tôt ist gewesen und von dem tôde genesen;* auf die Verwendung von Welt in der Einleitung V. 67: *ich bin mit ir biz her beliben* weist Galle[2]) hin; „Welt" in diesem Sinn ist, wie Wackernagel[3]) ausführlich dargelegt hat, ganz herausgewachsen aus christlich-religiöser Denkart. Auf bibl. Entlehnung weist endlich ganz deutlich die Redeweise hin, die G. zur Bezeichnung völliger Aufrichtigkeit verwendet, wenn er sagt V. 13014: *ir beider sin, ir beider muot, das war allez ein und ein, jâ unde jâ, nein unde nein;* genau so bezeichnet die Bibel die absolute Aufrichtigkeit: Mt. 5,37 und Jac. 5,12: *sit autem sermo vester est, est, non, non.*

Überblickt man das Ganze, so ist nicht zu verkennen, dass G. mit seinen Bildern und Vergleichen ganz im Rahmen der in der theol. Schriftstellerei üblichen Bilder und Vergleiche sich bewegt; einzelne derselben tragen ausgesprochen bibl. Charakter, andere finden sich im Sprachgebrauch der Kirchenschriftsteller und der von diesen abhängigen Predigt. Denkt man einerseits an die Unanschaulichkeit, die G.'s Bildern und Vergleichen eigen ist, anderseits an die bei aufmerksamer Lektüre wegen der Eigenart auffallenden und den kundigen Leser in den Bereich der kirchl. Literatur weisenden Bilder und Vergleiche, wie die Fenster der Augen, Krone, Morgenrot und Sonne für Mutter und Kind, Läutern des Goldes u. a., so ist man von diesem Ergebnis nicht überrascht. Dasselbe berechtigt uns, noch einen Schritt weiter zu gehen und zu untersuchen, ob nicht nähere Beziehungen bestehen zwischen G. und einem bestimmten Theologen jener Zeit; als solcher kommt besonders in Betracht Alanus de insulis, dessen Redeweise, wie sich gezeigt hat, nach Bild und Gedanke mit der G.'s verwandt ist; diese Untersuchung ist die Aufgabe des folgenden Abschnitts.

[1]) De pl. nat. (*Migne* 210, 468).
[2]) S. 90.
[3]) Z. f. d. A. 6 (1848) S. 151 ff.

3. Abschnitt.

Gottfried und seine Beziehungen zu Alanus de insulis († um 1203).

Bei der Untersuchung über die Bilder und Vergleiche Gs. hat sich gezeigt, dass der Dichter darin besonders häufig Ähnlichkeit mit seinem Zeitgenossen Alanus de insulis, dem *doctor universalis* aufweist; fast für jedes Bild und jeden Vergleich konnte bei ihm ein Beleg gefunden werden. Dazu kommt noch der im *liber de planctu naturae* des Al. de ins. stehende Vergleich Isoldes mit „Tyndarides“; bei beiden Dichtern ist der Gedanke der: man hört immer diese Schönheit rühmen, allein sie muss vor der vom Dichter geschilderten Schönheit zurücktreten:

8271: *Tintarides diu maere,*
daz an ir eine waere
aller wîbe schônheit;
von dem wâne bin ich komen,
Isôt hât mir den wân benomen.

Al. [1]) sagt ebenso:

quamvis Tyndaridi vultus formetur
spernitur ipsa tamen, quamvis decor ille peroret,

an einer anderen Stelle [2]): *cur decore deifico vultum decorari Tyndaridis.* Man hat auf Verg. Aen. 2,569 ff. verwiesen; allein dort wird der Name in anderem Zusammenhang genannt. Es ist zudem ja schon längst bemerkt worden, dass G. in der alten Mythologie nicht sehr heimisch gewesen ist; [3]) seine Vorstellungen von der antiken Mythologie sind doch ziemlich verworren und seine Zitate weisen gar nicht auf die Kenntnis der alten Texte hin; er muss sein Wissen hierin erst aus 2ter und 3ter Quelle

---

[1]) *Migne* 210, 431.

[2]) *Migne* 210, 450.

[3]) So Bahnsch, S. 4 ff. Golther S. 178, Hoffa S. 344 findet bei G. Wertschätzung des klassischen Altertums „ob nun direkt oder durch die mittelalterliche Wasserleitung geschöpft“; er meint aber schliesslich doch, dass G. wenigstens Ovid und Vergil im Urtext gelesen habe.

haben. Solange der vom Dichter selbst so gerühmte *von Steinahe Blikêr* (4690) bezw. dessen *umbehanc*, der vielleicht manches Mythologische aus Ovid bot[1], für uns verloren ist, muss nach anderen Schriften gesucht werden, aus denen G. seine Weisheit in der Mythologie geholt haben konnte. Vielleicht ist eine solche entdeckt in Al. de ins., vor allem in dessen viel gelesenem Anticlaudianus, einem allegorischen Lehrgedicht in 9 Büchern, das eine Enzyclopädie des damaligen Wissens darstellt; Al. benützt in diesem Buch, in dem er das Wissen seiner Zeit in Unterordnung unter eine christliche Idee darstellen will, mannigfache mythologische Vorstellungen. Könnte nicht, wie Jahrhunderte später der grosse Dante aus eben diesem Werke Anregung erhalten hat, der Strassburger Dichter auch von ihm beeinflusst worden sein?

In erster Linie handelt es sich um die mythologischen Vorstellungen[2] und zwar in erster Linie um jene pegaseische Quelle, von der in der literarischen, Gs. origineller Arbeit angehörender Stelle geredet wird:

4728: *ich waene, er sîne wîsheit*
ûz Pegases ursprunge nam
von dem diu wîsheit elliu kam.

Man hat auf Ovid, Metam. 5, 256 ff. verwiesen, allein hier wird lediglich die Entstehung einer Quelle berichtet[3]; auch hier gilt, wie überall sonst, dass der Dichter wohl nicht den Urtext unmittelbar benützt hat. Dagegen führt Al. de ins. in seinem Anticl.[4]) denselben Gedanken über die pegaseische Quelle aus: *perfundensque virum Pegasei nectare fontis turba poëtarum, docet illum verba ligare metris,* (letzteres ganz entsprechend dem V. 4714: *wie kan er rîme lîmen) et dulci carmen depingere rhythmo;* (Vgl. 4727: *wie schône er sînen sin besneit).* Nur wenige von den anderen mythologischen Namen dürften sich im Anticl. nicht

---

[1]) S. Golther S. 178.

[2]) Zur Erklärung von 3615: *der alten Bâbilône* hat Hertz S. 513 auf Hon. Aug. verwiesen, *de imag. mundi* 1, 15 und 18 (*Migne* 172, 125 f.).

[3]) V. 256: *fama novi fontis nostras pervenit ad aures.* V. 262: *et Pegasus huius origo fontis.*

[4]) Anticl. 7, 5 (*Migne* 210, 554). Die Verwirrung in den V. 4869 ff., wo die *Camênen, der ôren niun Sirênen* erscheinen, erinnert an die Stelle im Anticl. 4, 6 (527), wo auch *Musa, Mercurii Syrena* und *Veneris camoena* neben einander erscheint.



nachweisen lassen;[1]) auch der mythologische Irrtum 4806: *von Zitherône, dâ diu gotinne Minne*[2]) kann entstanden sein durch die im Anticl. nicht seltene Zusammenstellung von Venus und Cytherea,[3])

Endlich weist die Schilderung des Schlafens im Baumgarten auffallende Ähnlichkeit mit einer Stelle im Anticl. auf:

18200: *mit armen zuo zein ander*
geflohten nâhe und ange
18209: *ir ahsel und ir brustbein* . . .

Bei Al.[4]) heisst es *(oscula multiplicat repetens et in ore sigillum imprimit expresso) complexu brachia nectens colla ligans.*

Vor allem aber scheint dieses mit Allegorie durchtränkte Gedicht für die Allegorie der Minnegrotte Vorbild und Muster gewesen zu sein: Die Lage derselben ähnelt der Schilderung vom Hause der Natura im 3. Kap. des 1. Buches des Anticl., welches die Überschrift trägt: *quo sita erat domus Naturae: descriptio silvae, in qua erat domus Naturae et fontis qui ibidem erat.*[5]) Die Minnegrotte ist fern von unseren Wohnungen in der Wildnis: 16685 ff., 16765 ff. 17077 ff.: ebenso ist es mit dem Haus der Natura im Anticl.: *est locus a nostro secretus climate tractu longo.* Überall sind Felsen ohne Weg und Steg: 16767 ff. im Anticl. 1, 4: *ardua planities* (vgl. 8, 1: *rupis in abrupto suspensa).* In der Grotte war ein Leuchten von Edelsteinen 16715 ff. im Anticl. 1, 4: *sidere gemmarum praefulgurat, ardet in auro* (vgl. 8, 1: *fulgurat argento, gemmis scintillat et auro resplendeat*). Um und um stehen Bäume ohne Zahl, mit Laub und Ästen dem Berge Schatten gebend 16737 ff., ebenso beim Haus der Natura im Anticl. 1, 3: *flore novo gaudens, folio crinita virenti sparsis non devia ramis ambit silva locum, muri mentita figuram.* Blumen und grünes Gras umgibt den Ort bei der Minnegrotte: 16749 ff., wie im

---

[1]) Namentlich die Sirenen werden sehr oft im Anticl. genannt und zwar ohne klare mythologische Anschauung; es wird z. B. geredet von *Syrena Martis* (4, 7), *Syrena solis* (4, 6), *Mercurii Syrena* (4, 6), *Syrenes nemorum, citharistae veris* (1, 3). Daraus kann sich vielleicht die eigentümliche Redeweise von *der ôren niun Sirênen* (4870) erklären. — Die Verse 4869 f.: *Apolle und die Camênen . . . die gebent ir sinne brunnen sô vollecliche manegem man* stimmen genau zu den Worten der praef. des Anticl. (*Migne* 210, 487): *fonte tuo sic Phoebe, tuum perfunde poetam, ut compluta tuo mens arida flumine etc.*

[2]) Bahnsch, S. 4 ff.

[3]) Anticl. 1, 4 (*Migne* 210, 491); 9, 5 (571).

[4]) Anticl. 4, 4 (*Migne* 210, 524).

[5]) *Migne* 210, 489.



Anticl. 1, 3: *non ibi nascentis exspirat gratia floris*. Dazu kommt das schöne „Vogelgetöne", das die Liebenden ergötzt: 16759 ff., 17358 ff., im Anticl. 1, 3 heisst es ebenso: *mellitaque carmina sparsim commentantur aves*, (17160 *dem süezen vogelsange*) *dum gutturis organa pulsant*; offenbar mit Anlehnung an *organa*: 17359: *die begunden organieren* (vgl. 4803: *wie spaehe si organieret*). Ferner sind bei der Minnegrotte:

16763: *der luft und die winde*
senfte und linde.

(Vgl. 17174: *nâch den linden winden*), wie im Anticl. 1, 3: *non ibi bacchantis boreae furit ira, nec illic fulminat aura noti.* Alles ist so schön für Aug und Ohr:

16758: *ouge und ôre heten dâ*
weide unde wunne beide;

ebenso der Anticl. 1, 3: *quidquid depascit oculos* (*daz ouge sîne weide* 16760) *vel inebriat aures* (*daz ôre sîne wunne*) . . . *retinet locus iste locorum.* (Vgl. 17100: *swaz sô daz ôre hoeren wil und waz dem ougen lieben sol, des alles ist diu wilde vol.*) Endlich war noch *ein frischer küeler brunne* bei der Minnegrotte:

16741: *einhalp was eine plânje*
dâ flôz ein funtânje.

Das fehlt auch im Anticl. nicht 1,3: *in medio lacrymatur humus . . . fontem sudore perenni parturit.*

In der Schilderung der Umgebung der Minnegrotte zeigt sich demnach G. von Al. beeinflusst; das Innere der Minnegrotte ist aber wohl vom Dichter entsprechend seiner Eigenart selbständig beschrieben worden; hier scheint G. ohne Anlehnung an eine Vorlage gearbeitet zu haben; anders steht es wieder bei der Deutung der Gegenstände der Minnegrotte;[1]) da lassen mehrere Deutungen wieder deutlich eine Spur erkennen; entsprechend der allegorischen Deutung der Höhe und Weite der Minnegrotte, redet auch Al.[2]) von Deutungen der *latitudo* (*dicitur extensio charitatis*), *longitudo, sublimitas* (*id est erectio usque ad deum*). Der Winkel wird gedeutet 16937 ff. als *âkust unde list* in Übereinstimmung mit der Deutung, die Al.[3]) gibt: *angulus dicitur declinatio a rectitudine operis;* genau übereinstimmend ist die Auslegung des

[1]) S. Janko S. 5 ff. Lorenz S. 47 ff.
[2]) Dist. (*Migne* 210, 832).
[3]) Dist. (*Migne* 210, 699).

Elfenbeins als *diu kiusche und die reine* 17029 f.; Al.[1]) bezeichnet *ebur* als *castus sive castitas*. Die Ceder ist von den Theologen oft symbolisch gedeutet[2]) worden, ohne dass sich gerade G.'s Deutung als *diu wîsheit und die sinne* wörtlich nachweisen liesse; immerhin könnte in der Deutung des Al. einige Ähnlichkeit gefunden werden:[3]) *cedrus dicitur aliquis exaltatus in terrenis honoribus;* oder *(cedrus) dicitur virtutes.* Die 3 Fensterlein der Grotte werden gedeutet als: *güete, diemüete und zuht* 17063 ff. ganz wie Al. definiert:[4]) *fenestrae dicuntur virtutes.*

Es haben sich so höchst interessante Beziehungen zwischen G. und seinem Zeitgenossen Al. de ins. herausgestellt. Liess schon ein Blick auf die Bilder und Vergleiche einen theol. orientierten Dichter vermuten, so wird man durch dieses weitere Ergebnis in dieser Ansicht bestärkt; so viel wird man schon nach dem Bisherigen ohne Übertreibung sagen dürfen: G. kannte sich in der theol. Literatur seiner Zeit gut aus. Unter diesen Umständen legt sich der Gedanke nahe, die Spur weiter zu verfolgen; es hat sich schon aus der Darstellung der theol. Ausdrücke und Wendungen ergeben, dass manche theol. Wendung ohne Anlehnung an die Vorlage von G. selbständig eingefügt worden ist;[5]) da wäre es gar nicht unwahrscheinlich, dass noch mehr Theologisches von G. unabhängig von der Vorlage in den Tristan hineingetragen worden wäre. Diese Vermutung soll im Folgenden auf ihre Richtigkeit geprüft werden.

---

[1]) A. a. O. (*Migne* 210, 777); vgl. Rich. v. St. Victor expos. in cantic. cantic. cap. 38 (*Migne* 196, 514).

[2]) Dist. (*Migne* 210, 735); vgl. Hugo v. St. Victor, de best. 1,26 (*Migne* 177, 26); Rich. v. St. Victor a. a. O. (*Migne* 196, 517).

[3]) Dist. (*Migne* 210, 736).

[4]) Dist. (*Migne* 210, 787).

[5]) S. *Piquet*, S. 325.

4. Abschnitt.

Gottfrieds Originalität bei Verwendung von theologischen Wendungen.

Von grösster Wichtigkeit ist nach den vorangegangenen Ausführungen eine genaue Untersuchung über die längeren theol. Wendungen im Tristan, soweit dieselben als Eigentum des deutschen Dichters in Anspruch genommen werden können; könnte bei manchen grösseren Abschnitten nachgewiesen werden, dass G. es ist, der den Stoff an manchen Stellen in ein theol. Gewand gehüllt, der da und dort der Erzählung einen theol. Anstrich gegeben hat, z. B. bei der Entführung durch das Norwegerschiff und in der Moroldgeschichte, die beide ganz theol. Färbung tragen, so müsste das höchst bedeutsam für die Beurteilung der ganzen Persönlichkeit des Dichters werden. Eingehendste Prüfung verlangt natürlich die Aeusserung über das Gottesurteil, das so widersprechende Beurteilungen gefunden hat; eine gerechte Würdigung dieses Punktes wird sich am ehesten finden lassen, wenn jene Äusserung in den Rahmen der zeitgenössischen Theologie hineingestellt wird; darnach wird sie vielleicht in ganz anderem Lichte erscheinen. Man ist ja bereits davon abgekommen, aus dieser ganz vereinzelten Äusserung auf Frivolität des Dichters zu schliessen, von der doch sonst im ganzen Gedicht nirgends eine Spur zu entdecken ist; es ist überhaupt in dieser Sache der Fehler gemacht worden, dass man von dieser e i n e n Äusserung aus das Ganze beurteilt hat, statt vom Ganzen aus diese e i n e Stelle zu interpretieren.

Begonnen werden soll mit der G. angehörenden Ausführung über die Tugend, die vom Dichter an die Spitze des Gedichtes gestellt worden ist; dieses Moment darf nicht ganz unbeachtet bleiben, dass der Dichter in seiner Einleitung über den schmalen Pfad spricht, der zur Tugend führt. Es handelt sich um die Ausführung:

Über die Tugend: V. 37 ff.

Hei, tugent, wie smal sint dîne stege,
wie kumberlîch sind dîne wege!
die dîne wege, die dîne stege,
wol ime, der sî wege und stege!

Die beiden Verba *wegen* und *stegen* verwendet G. noch 2563: *mit sînen füezen wegeter, mit sînen handen stegeter* und 11815: *die enkunden niender hin gewegen noch gestegen.* G. gebraucht diese Verba zu einem schönen Wortspiel, das wir leider nicht mehr nachahmen können, um die Stelle Mt. 7,14 zu paraphrasieren:[1]) *quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam et pauci sunt, qui inveniunt eam.* (Vgl. Luc. 13,24). Das *arcta via* liegt in *stege*, wie sich aus dem Gebrauch der Verba *wegen* und *stegen* und aus den ahd Glossen und Übersetzungen ergibt;[2]) nach letzterem kann mit den Substantiven aus der Gruppe *stîg-* bezeichnet werden: der steile Anstieg, ein enger, rauher Pfad; man darf also *stege* nicht einfach mit *nhd-steg* übersetzen. Den Unterschied zwischen *weg* und *steg* macht auch Al. de ins.:[3]) *aliud est via, aliud semita; via est strata publica, per quam omnes gradiuntur; semita est arcta via et secreta, per quam pauci et arctius gradiuntur;* über den breiten und engen Weg handelt ferner Hon. Aug.:[4]) *a dextris se praebet via arta et angusta ducens de hac miseria per se ambulantes ad beatae vitae amoenitatem ... arta via et angusta est mundi desideria et carnis concupiscentias fugere,* an einer andern Stelle:[5]) *per callem virtutis reducere;* endlich Hugo v. St. Victor:[6]) *duae sunt viae, una lata ad perditionem, altera arcta ad vitam; illa, quae lata est, multos habet incedentes per se; illa quae arcta est, paucos capit.* In den letzten Worten ist das: *wol ime, der sî wege und stege* enthalten; endlich wird diese Stelle ausführlich behandelt in der Predigt:[7]) *enge und hart ist der wek der zu den ewigen genaden und zu dem ewigen lebene*

[1]) S. Leistner, S. 23. Bechstein 1. 6.

[2]) S. Schönbach, Hartmann S. 119. Du Cange, Glossarium. Auch in den Strassburger Glossen zum hortus deliciarum der Herrad v. Landsberg bedeutet *stec* einfach *salebra* = Rauheit, Unebenheit.

[3]) Sentent. 26 (*Migne* 210, 244 C).

[4]) Spec. eccles. domin. 23 p. Pentec. (*Migne* 172, 1072).

[5]) In conv. fratr. (*Migne* 172, 1088).

[6]) Miscell. 1 tit 56 (*Migne* 177, 502 C).

[7]) Schönbach 1, 237, 37 ff.

wiset und leitet. er ist allen den enge und unsamphte, die da unrechte und suntliche lebn.

Es muss dem Worte *tugent*, das in V. 37 zum ersten Mal erscheint, noch besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.[1]) *tugent* bedeutet *mhd* für die Regel Tüchtigkeit, gleichgültig auf welchem Gebiete sich diese Tüchtigkeit zeigt; an unserer Stelle steht, wie aus dem Vorausgegangenen ersichtlich, *tugent* im theologischen Sinn von *virtus*, Tüchtigkeit im Guten. Behält nun G. diese theologische Bedeutung bei, oder wie verwendet er das Wort sonst? Die Frage ist nicht leicht zu entscheiden. Schwierig ist die Bedeutung des Wortes schon an den weiteren Stellen der Einleitung zu bestimmen, wo sich das Wort *tugent* und das transitive Verbum *tugenden* findet. G. empfiehlt das Lesen seines Gedichtes

174: *ez liebet liebe und edelet muot,*
ez staetet triuwe und tugendet leben,
ez kan wol lebende tugende geben,

denn, so führt G. weiter aus, wer hört oder liest:

178: *daz von sô reinen triuwen ist,*
dâ liebent dem getriuwen man
triuwe und andere tugende van.

Darauf folgt sogleich mit V. 174 ff. völlig übereinstimmend eine Tugendliste:

181: *liebe, triuwe, staeter muot.*[2])

Unter *tugende* rechnet also G. *liebe, triuwe, staeter muot.* Wenn auch nicht mehr ganz rein, so hat also doch noch *tugende* hier den theologischen Sinn von Tüchtigkeit im Guten. Ebenso steht das Wort V. 258 in der Schilderung von Riwalin: neben den Vorzügen fürstlicher Geburt, schönen Wuchses, wird genannt 250: *getriuwe, küene, milte, rîch.* Im Folgenden bleibt *tugent* für Riwalin stets charakteristisch und zuletzt heisst es bei seinem Tode:

[1]) Das ist teilweise schon besorgt worden: Nolte (Z. f. d. A. 52 (1910). S. 61—83).

[2]) Dass G. den Inhalt des folgenden V. 182: *êre und ander manic guot* nicht mehr unter die *tugende* zählt, erhellt aus dem Endresultat, das G. zieht in den V. 187 ff.:

liebe ist ein also saelic dinc....
daz nieman âne ir lêre
noch tugende hât noch êre.

Es wird also *êre* neben *tugende* genannt, nicht unter *tugende* subsumiert.

1146: *wer sîne tugende erkande,*
dem was sîn schade von herzen leid.
si klageten, daz sîn frumekeit,
sîn schoener lîp, sîn süezin jugent,
1150: *sîn wol gelobetin hêrrentugent . . .*

(vgl. 294, 1681). Dass auch hier wieder *tugent*, wenn auch vielleicht nur ein wenig ins Theologische geht, dürfte aus der Zusammenstellung der Synonyma *tugent* und *frumekeit* hervorgehen, die beide Tüchtigkeit bedeuten (vgl. 4055 f.). *tugent* wird also hier wohl dem Begriff: Tüchtigkeit im Guten näher kommen, während *frumekeit* im allgemeinen die Tüchtigkeit, Vortrefflichkeit bezeichnet. Nicht näher bestimmbar ist der Sinn des Wortes in V. 483 ff., wo Marke *der tugenderîche* eingeführt wird und bei dem Wunderknaben Tristan: 2140 ff., 2276, 3072. (Dagegen: 3125 *maneger hande tugent* vgl. 4420). Aber nicht bloss für Riwalin (521; 1032) Marke (497) und Tristan werden uns *tugende* bezeugt, auch für die anderen bedeutenden Personen der Vorgeschichte wird das betont: so für Rual 3104: *tugentlîches muotes;* 2188: *waz tugende und êren an im lac;* vgl. 1681; unklar ist es in V. 4039 *(tugent kraft);* 4055; 4082, 4089. Dagegen trägt die Ausführung des Satzes:

4507: *daz alter und jugent*
selten gehellent einer tugent

wieder deutlicheren theologischen Charakter. Bei Floräte, *diu tugentrîche marschalkîn,* darf unbedenklich V. 2043 und 5256 die theol. Bedeutung Tugend angenommen werden, zumal G. mit sichtlicher Liebe Floräte, *diu guote marschalkîn* als Muster einer tugendhaften Hausfrau zeichnet. Das gilt auch von Kurvenal: 2264: *er hete manege tugende erkant* im Hinblick auf die vorhergehende Charakterisierung 2261: *von edeler herzen art.* Unbestimmt ist die Sache bei Blanscheflure V. 638. Vielfach spielt auch G. mit dem Wort, ohne scharf zu scheiden; namentlich liebt er den Reim *jugent — tugent* vgl. 3125, 4507, 4537. *tugende* in V. 11164 bezeichnet Bechstein[1]) als charakteristische Stelle für die Bedeutung von *tugent,* welches die äussere Wohlanständigkeit und etikettenmässige Haltung bezeichne, gibt aber zu, dass „freilich, wie aus dieser Stelle ersichtlich sei, das Gefühl der Wertschätzung mit in Rechnung komme"; ist aber eine Wertschätzung damit verbunden, dann muss dieser auch etwas Reales

[1]) Bechstein 2. 37.

zu Grunde liegen, so dass man hier wiederum den theol. Charakter des Wortes spürt. Das Gegenteil *untugent* findet sich nur 2mal: 2146 im Gegensatz zu *tugende*, und ebenso 11633 vom Truchsess, ohne bestimmt als theol. oder nichttheol. angesprochen werden zu können.

Ausser dem Substantiv *tugent* begegnen öfters einige Adjektiva *tugenderîch*, *tugenthaft*, *tugentlîch*, *tugentsam*, *tugendelôs*, ein Adverbium: *tugentlîche* und das transitive Verbum *tugenden*. *tugenderîch* wird genannt:

Tristan 4mal: 2226, 2268, 3621, 5746.
Marke 4mal: 483, 3381, 4019. — 13189.
Rual 1mal: 4082.
Floräte 1mal: 2043.

tugenthaft wird, abgesehen von dem ganz singulären Fall 15739: *der vil tugenthafte krist*, gebraucht

von Riwalin 2mal: 455, 513.
von Tristan 2mal: 3264, 10777.
von Rual 1mal: 3287.
von Isolde 4mal, aber immer in der deutlich als Anredeformel erkennbaren Ausdrucksweise *tugenthaftiu künigîn;* 3mal ist es im Munde Tristans: 14809, 14903, 14539; 1mal in der offiziellen Anrede des Bischofs, die das Formelhafte deutlich erkennen lässt:

15433: *frouwe Isôt, tugenthaftiu kunigîn.*

Letztere Stellen werden also, weil unzuverlässig für die Bestimmung des Sprachgebrauchs des Dichters, ausser Betracht bleiben müssen.[1]) *tugentlîch* ist Beiwort von *dinc* (2267), *muot* (3104) und *kint* (3129); *tugentsam* heisst 1mal Tristan 3277, *tugendelôs* 1mal der Truchsess 11631. *tugentlîche* (Adv.) wird 3mal die Handlungsweise Markes genannt: 484, 3263, 3282, je 1mal die Tristans 2140 und Ruals 7479; endlich erscheint es V. 11639 im Zusammenhang mit *tugendelôs* 11631 und *untugent* 11633. Das Verbum *tugenden* endlich bezieht sich auf körperliche Eigenschaften:

10031: *ein lîp alsô gebaere*
der sô getugendet waere.

Bedeutsamer sind die beiden anderen Stellen, an denen sich das Wort findet: V. 175 und 17975, weil beide — erstere in der Einleitung, letztere in dem Exkurs über Eva — sicher G.'s

[1]) S. Nolte. a. a. O.

Eigentum sind; an beiden Stellen kommt denn auch wieder die theol. Bedeutung, wenn nicht ausgesprochen, immerhin deutlich erkennbar zum Vorschein.

Soviel dürfte sich diesem Sprachgebrauch entnehmen lassen, dass bei G. manchmal bei Gebrauch des Substantivs *tugent* und seiner Sippe eine mehr oder weniger deutliche theol. Färbung erkennbar ist; dazu kommt ein weiteres, wichtiges Moment: von den 80 Belegen für *tugent* und seine Sippe[1]) fallen 54 auf die ersten 6000 Verse und nur 26 auf die übrigen 13500 Verse. (Bei den 43 Belegen von *tugent* ist das Verhältnis 30:12.[2]) Halten wir daneben die ganz auffallende Erscheinung, dass schon in dem zweiten 6000, Vers 6000—12000, nur 9 Belege zu finden sind, obwohl da die Hauptheldin Isolde eingeführt wird, ferner die weitere ebenso auffallende Tatsache, dass, abgesehen von der oben besprochenen Anredeformel, von Isolde das Wort *tugent* nie gebraucht wird, endlich dass von da an auch von den übrigen, bis jetzt oft so verschwenderisch mit *tugenderîch* bezeichneten Personen, wie Marke, Tristan, Rual, Ähnliches (bei Tristan und Rual) nicht mehr oder ganz vereinzelt (bei Marke 13189) vorkommt, so fordern diese Beobachtungen eine Erklärung; es kommt noch dazu, dass das Substantiv *tugent* in den späteren Versen mehr als vorher mit fremden Abstrakta verbunden erscheint, wodurch seine Selbständigkeit sehr beeinträchtigt wird. Wohl kann man zur Erklärung stilistische Gründe beibringen; allein die Erscheinung, dass nach den ersten 6000 Versen der Gebrauch nicht etwa nur sparsamer wird, sondern fast ganz aufhört, dass Epitheta, die schon beinahe stehend geworden, wie *Marke der tugenderîche* fallen gelassen werden, ist doch zu auffallend, als dass mit dem Hinweis auf Stilistik oder auf die Reaktion gegenüber dem übertriebenen Gebrauch in den ersten 6000 Versen alles erklärt werden könnte.[3]) Man wird darin vielmehr daneben deutlich das Bestreben G.'s herausmerken, das Wort *tugent* nicht mehr zu gebrauchen, weil es je länger je weniger auf die Personen anwendbar war oder doch sehr missverständlich werden musste eben wegen des theol. Einschlags, den das Wort bei G. nicht ganz verleugnet. Das ist um so mehr zu betonen, als G. in seiner

[1]) Die Stellen gesammelt von Nolte S. 62[1].

[2]) S. Nolte, S. 62.

[3]) Nolte S. 63 ff. deutet die folgende Erklärung an; dass eine Arbeitspause nicht anzunehmen ist S. 81.

Einleitung, dem Vorspiel des ganzen Gedichtes, mit obigen Versen *tugent* ganz im theol. Sinn an die Spitze seiner Dichtung stellt.

An diese Untersuchung über *tugent* schliesst sich am besten eine Bemerkung an über einige andere Wörter des theol. Sprachgebrauchs, für die G. eine gewisse Vorliebe zu haben scheint. So ist von Bock[1]) das Wort: *marter, marteraere* genannt worden, das G. gerne verwendet: 7545. 7601. 7652. 7656. 7740. 9270. 12597. 17089. 18370 und das aus den Legenden und Erzählungen der Heiligen stammt. Auf andere besondere Ausdrücke G.'s hat Preuss aufmerksam gemacht; er will das von G. so gern gebrauchte *keiserlîch* der theol. Literatur zuweisen.[2]) Dazu kommen theol. Begriffe wie *gelübde* 6368, 10502, 16092; *wunder:* 9306, 9594, 11262, 11887, 12241, 12302, 12566, 12616, 17444. Endlich darf etwa noch das Wort *vermezzen*[3]) hierher gerechnet werden: 5942 *wan er was wol vermezzen* und 15924: *hôchvertic unde vermezzen.*

Die Entführung durch das Norwegerschiff: V. 2399—2479.

Diese Episode erfordert eingehende Beachtung; denn sie weist ganz deutliche Reminiscenzen an die Bibel auf. Bei den Versen:

2424 *wan daz si mit dem wilden sê*
ûf als in den himel stigen
und iesâ wider nider sigen
als in daz apgründe,

ist erinnert worden[4]) an die unzweifelhafte Identität mit Ps. 106,25 f.: *dixit et stetit spiritus procellae, et exaltati sunt fluctus eius; ascendunt usque ad coelos et descendunt usque ad abyssos.* Selbst die folgende Ausführung über das schwankende Schiff und die Ratlosigkeit der Leute deutet ganz deutlich auf den folgenden Vers dieser Psalmstelle hin:

2431: *ir aller keiner kunde* *noch enmohte keine stunde* *ûf sînen füezen gestân*	Ps. 106,27: *turbati sunt et moti sunt sicut ebrius.*

[1]) S. 50.
[2]) S. 62.
[3]) Preuss, S. 61; die Verwendung in der theol. Literatur s. Schönbach, Hartmann S. 115.
[4]) Bechstein 1,94. Leistner S. 23.

2436: *hie von so hetens alle ir maht vil nâch verloren unde ir sin.*	Ps. 106,27: *et omnis sapientia eorum devorata est.*

Für die weiteren Verse:

2407: *dem winde, mer und elliu kraft*
bibende sint dienesthaft

kann hingewiesen werden auf zahlreiche Stellen des A. T., auf viele Psalmen: Ps. 88,11 ff.: *tu dominaris potestati maris: motum autem fluctuum eius tu mitigas; tui sunt coeli et tua est terra, orbem terrae et plenitudinem eius tu fundasti: aquilonem et mare tu creasti.* Vgl. Ps. 23,1 f.; 94,4 f., 135,5 ff.; 148; Jer. 5,22; 10,12 f. und 27,5. Ez. 38,20. Bar. 3,32 ff. Am. 4,13. Sehr nahe kommen einige Stellen des N. T., besonders aus der stürmischen Seefahrt Christi: Mt. 8,27: *qualis est hic, quia venti et mare obediunt ei;* vgl. Mc. 4,40; Luc. 8,25; Act. ap. 4,24: *tu es, qui fecisti caelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt;* vgl. 14,14; Apoc. 4,11; 14,7.

Abgesehen von diesen einzelnen Anklängen, namentlich an die Seefahrt Christi liegt der ganzen Episode die Geschichte des Propheten Jonas (1,3–6) zu Grunde, auf die auch das N. T. hinweist (Mt. 16,4 und Luc. 11,29 f.). Bis ins Einzelnste stimmen beide Berichte mit einander überein: das eigenmächtige, sündhafte, aber scheinbar ganz glücklich von statten gehende Handeln des Menschen gegen Gottes Willen, das Eingreifen Gottes durch einen gewaltigen Sturm, die dadurch entstandene Not auf dem Schiffe, das Beraten über die Ursache und der Gedanke, dass das Gottes Rache sei für die Sünde, das Aufhören des Sturmes nach der Aussetzung des den Sturm indirekt veranlassenden Reisenden — alle diese Motive finden sich mit erstaunlicher Uebereinstimmung in beiden Berichten; das wird sich am deutlichsten ergeben, wenn die Hauptpunkte beider Erzählungen neben einander gestellt werden:

2404: *dô widerschuof ez allez der, der elliu dinc beslihtet, beslihtende berihtet, dem winde, mer und elliu kraft bibende sint dienesthaft: als der wolte und der gebôt*	Jon. 1,4: *dominus autem* (1,9: *qui fecit mare et aridam*) (*huius ergo iussione et praecepto orta est tempestas in mari*) [1]

[1]) Paul. Diac. hom. 55 (*Migne* 95, 1196 D).

2410: *dô huop sich ein sô michel nôt*	*misit ventum magnum in*
von sturmwetere ûf dem sê,	*mare et facta est tempestas*
	magna in mari
daz si alle samet in selben mê	
enmohten niht ze staten gestân,	
wan daz si et ir schif liezen gân	*et navis periclitabatur . . .*
2415: *dar ez die wilden winde triben*	
und si selbe âne trôst beliben	*et timuerunt nautae . . et*
umbe ir lîp und umbe ir leben.	*miserunt vasa . . . in mare*
2424: *wan daz si mit dem wilden sê*	(vgl. 2,6: *abyssus vallavit*
ûf als in den himel stigen	*me et pelagus operuit caput*
und iesâ wider nider sigen	*meum)* 1,11 u. 13: *quia*
als in daz apgründe.	*mare ibat et intumescebat*
si triben die tobenden ünde	*super eos.* (Vgl. 2,4: *pro-*
wîlent ûf und wîlent nider.	*iecisti me in profundum in*
	corde maris . . ., omnes gur-
	gites tui et fluctus tui super
	me transierunt.)
2438: *nu sprach ir einer under in:*	1,7: *et dixit vir ad col-*
ir hêrren alle, semir got,	*legam suam: venite . . scia-*
mich dunket diz sî gotes gebot	*mus quare hoc malum sit*
umbe unser angestlîchez leben;	*nobis;* 1,10: *et timuerunt*
daz wir sô kûme lebende sweben	*viri timore magno et dixe-*
in disen tobenden ünden	*runt ad eum: quid hoc fe-*
deist niwan von den sünden,	*cisti? (cognoverunt enim*
	viri, quod a facie domini
	fugeret).
2445: *und von den untriuwen komen*	1,12: *scio enim ego, quo-*
daz wir Tristan hân genomen	*niam propter me tempestas*
sînen friunden rouplîche.	*haec grandis venit super*
	vos.
2472: *Tristan nâmen si sâ*	1,15: *et tulerunt Jonam et*
und sazten den ûz an das lant.	*miserunt in mare.*
2458: *dô wart ir kumberlîchiu vart*	(Mc. 4,39 u. Ps. 106,29),
gesenftet an der stunde . . .	
daz mer begunde nider gân.	*et stetit mare a fervore suo.*

Diese Ausführung über das Nachlassen des Sturmes:

wint unde wâc begunde
sich sâ zerloesen und zerlân

weist wieder auf die Schilderung über Christi Seefahrt hin:

Mc. 4,39: *comminatus est vento et dixit mari: tace, obmutesce; et cessavit ventus et facta est tranquillitas magna;* vgl. Mt. 8,26. Mc. 6,51. Luc. 8,24; ferner sind auch an dieser Stelle Anklänge an den schon bei Schilderung des Sturms citierten Ps. 106, 29: *et statuit procellam eius in auram: et siluerunt fluctus eius.*

Es erübrigt noch darauf hinzuweisen, dass Gott in V. 2404 eingeführt wird mit der Umschreibung:

dô widerschuof ez allez der
der elliu dinc beslihtet
beslihtende berihtet.

Dieses Einführen der Macht Gottes gerade im Gegensatz zu dem Sinnen des Menschen kommt in der Bibel häufig und ebenso zum Ausdruck. Prov. 16,1: *hominis est animam praeparare, et domini gubernare linguam;* vgl. 16,9 u. 33. Sap. 11,26, besonders noch 1 Mos. 50,20: *vos cogitastis de me malum, sed deus vertit illud in bonum.* Vgl. Ps. 146,3 ff., 144,15 f., Mt. 6,25 f., Luc. 12,22 ff.

Wenden wir uns nun zur christl. Überlieferung über die Jonasgeschichte: die stürmische Meerfahrt des Jonas hat schon das christl. Altertum auf Sarkophagen dargestellt.[1]) In einer altdeutschen Predigt, die *in rogationibus* gehalten wurde[2]) findet sich kurz die Jonasgeschichte in unserem Sinne behandelt; unzähligemal wird sie von den Predigern erwähnt, aber meistens unter einem ganz anderen Gesichtspunkt,[3]) so dass für die Jonasgeschichte die Annahme einer einfachen Predigtreminiscenz durch G. nicht in Frage kommt. Dagegen findet der Abschnitt über die stürmische Seefahrt Christi[4]) (Mt. 8,23 ff., Mc. 4,36, Luc. 8,22), der, wie noch heute, das Evangelium des 4. Sonntags nach Epiphanie bildet, auch in der Predigt reichliche Verwendung. Zum

[1]) S. auch die Abbildung des Jonas im hortus delic. der Herrad von Landsberg S. 16 pl. XXI. F. Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst v. d. ältesten Zeit bis ins 16. Jh. 2 Bde. Weimar 1847/51. S. 1, 441.

[2]) Schönbach 1, 97; offenbar kam man in den Rogationspredigten gerne auf Jonas zu sprechen, wie eine andere ebenfalls in Letania maiore gehaltene Predigt beweist: Kelle, spec. eccl. S. 70.

[3]) Das Jonaswunder galt nach nt. Auslegung (Mt. 16,4) als Vorbild für Christi Tod und Auferstehung.

[4]) Bildliche Darstellungen dieser Scene: Christus Wind und Meer gebietend in dem Psalterium der Kgl. Bibl. in Stuttgart, wo das Bild veranlasst ist eben durch den Ps. 106, 29 f., im Epternacher Evgl. zu Gotha und im Evangeliarium Egberts zu Trier — alle aus dem 10. Jh. Die Scene erscheint noch im 13. Jh. in Mosaik und die Meerfahrt des Jonas noch im 15. Jh. in Relief. S. Piper a. a. O.



Vergleich mit unserer Stelle 2400 ff. sei einiges aus 2 altdeutschen Predigten angeführt, die über dieses Thema gehalten wurden. Es heisst:

2410: *dô huop sich ein so michel nôt*
von sturmwetere ûf dem sê;

so schildert auch die Predigt:[1]) *do chom daz also, daz ûf dem mere ain vil grozez sturmweter wart, da von unsers herren junger in groze sorge chomen.* Auffallende Ähnlichkeit mit unserer Darstellung weist in manchen Punkten die andere Predigt[2]) auf: *do begie er auch wunder auf dem mer, daz er damit erzaigt, daz er der erde und des mers geweltiger herre waer ... diu grozze unsenft und daz grozze ungewitter daz enchom niht von geschiht, ez enchom niht von im selber, ez chom von unsers herren willen und von sinem gebot* (vgl. 2409: *als der wolte und der gebôt, dô huop u. s. w). do er die wind und daz mer mit sinem gewalt gestilt, da mit zaigt er uns daz er ... der geweltig got waer dem elliu sin geschepf undertan ist, si sei gesunlich oder ungesunlich, diu ist im undertan und erfüllet sein gebot.* (Vgl. 2407: *dem winde, mer und elliu kraft bibende sind dienesthaft).*

Diese Predigten führen auf die Kirchenschriftsteller, die für die Predigt meist die Quelle bildeten: auch da findet man viele Anklänge an die Stelle bei G., namentlich ist da der Hinweis auf Gottes Allmacht sehr deutlich ausgeführt. Paul Diac.[3]) sagt: *fecit turbari mare, commovit ventos, concitavit fluctus; cur hoc? ideo ut discipulos mitteret in timorem et suum auxilium postularent suamque potentiam rogantibus manifestaret; illa tempestas non ex sese oborta est, sed potestati paruit imperantis, eius, qui educit ventos de thesauris suis, qui terminum mari arenam constituit; — huius ergo iussione et praecepto orta est tempestas in mari; maris turbinem timentes creatorem eius in praesentem suscitavit;* wörtlich so lautet die Ausführung bei Rab. Maur.,[4]) Haymo v. Halberstadt;[5]) Rad. Ardens[6]) gibt eine ausführliche allegorische Deutung von Meer und Fluten und Wind. Schärfer ist die Allmacht Gottes ausge-

[1]) Schönbach 3, 39. 16 ff.

[2]) Schönbach 2, 42 26 ff. Die Predigten sind überschrieben: *der vierde sunnentac* bez. *Dom. IIII p. nat.*

[3]) Hom. 55 (*Migne* 95, 1196 D).

[4]) Com. in Matth. (*Migne* 107, 863 f.).

[5]) Homil. 20 dom. IV p. Epiph. (*Migne* 118, 147.)

[6]) Hom. in ep. et ev. dominic. p. 1 hom. 25 (*Migne* 155, 1756 ff.)

sprochen bei Beda:[1]) *illa tempestas non ex se orta est, sed potestati paret imperantis, quatenus se esse terrae marisque dominum cunctis ostenderet,* bei Bruno v. Segni:[2]) *tu es deus, qui facis mirabilia, cui venti et mare obediunt, cui omnes creaturae serviunt; quem mare vidit et fugit, cuius vocem audivit et timuit.* Auf die Jonasgeschichte verweist Werner:[3]) *dominator vento et mari, de quo dicitur: tu dominaris potestatis maris ... cuius signi typum in Jona legimus.*

Man sieht, dass unsere Stelle ganz in diesen Ideenkreis hineinpasst: alles weist noch mehr als bisher auf einen theol. orientierten Dichter hin; die Sache gewinnt oder verliert an Bedeutung für die Beurteilung G.'s, je sicherer die fragliche Stelle sich als sein Eigentum nachweisen lässt oder nicht; wie steht es damit? Da ist nun die sehr auffallende Tatsache zu verzeichnen, dass die überaus poetische Schilderung von dem Eingreifen Gottes, seiner Allmacht und Weltregierung, wie sie G. in den Versen 2404—3409 bietet; *dô widerschuof ez allez der* u. s. w. in der Saga fehlen[4]). Nun ist doch, worauf Piquet[5]) aufmerksam macht, sehr wenig wahrscheinlich, dass der Mönch Robert sich diese Gelegenheit, die Macht der Gottheit zu schildern, hätte entgehen lassen, wenn er eine Andeutung davon in seiner Vorlage gefunden hätte, zumal er sonst Vorliebe für Religiöses zeigt, und zwar solche, dass er Hinzufügungen gemacht hat, um das Religiöse mehr hervorzuheben.[6]) Wir dürfen demnach diese schwungvollen Verse von Gottes allmächtigem Wirken[7]) für G. allein in Anspruch nehmen. Für die weitere Ausführung verweist Bédier auf die ganz am Ende des Thomasgedichtes stehenden Verse 2864 ff.,[8]) wo Thomas das Unwetter beschreibt, in das Isolde auf der Fahrt zu Tristan gerät und meint, man habe hier *un singulier procédé chez Thomas*: Thomas habe 2mal genau dieselbe Schilderung des

---

[1]) In Matth. evgl. expos. II (*Migne* 92, 42).

[2]) Com. in Matth. p. II. c. 8, 27. (*Migne* 165, 146).

[3]) Defl. (*Migne* 155. 833).

[4]) Ebenso im Sir Tristrem, was bei dessen ausgedehntem Kürzungsverfahren für unsere Frage nichts bedeutet. *Bédier* 1, 36 ff. *Piquet* S. 94.

[5]) *Piquet,* S. 94.

[6]) *Piquet* S. 36: *Robert c'est permis des additions et des modifications pour accentuer le rôle de la religion dans sa traduction.* S. 144.

[7]) *Piquet* S. 94: *l'attestation de la puissance de la Divinité animée d'un souffle de haute poésie.*

[8]) *Bédier* 1, 405 f.

Unwetters gebraucht: hier zu Anfang und an der eben erwähnten Stelle ganz am Schlusse seines Gedichtes. Allein selbst zugegeben, dass diese doch ziemlich unwahrscheinliche und unsichere Annahme über die Arbeitsweise des Thomas richtig ist, so stimmt doch G.'s Sturmschilderung mit der bei Thomas 2864 ff. fast gar nicht überein, weist vielmehr einige wesentliche Differenzpunkte auf. Thomas redet von Windstössen, die das Segel zerreissen, vom Mast, der sich bis zu den Wellen neigt. G. hat von dem allem nichts; er stimmt mit Thomas eigentlich nur in der mehr nebensächlichen Bemerkung überein, dass die Matrosen nicht mehr aufrecht stehen konnten auf dem Schiffe G. 2431—34. Th. 2883—84. Ein weiterer Umstand, der für G.'s Originalität spricht, ist der, dass Thomas die ganze Geschichte in 22 Versen: 2864—2886 abmacht, während G. 70 Verse darauf verwendet (2399—2470), so dass G., selbst wenn ihm jene Stelle am Schluss des Thomasgedichtes vorschwebte, doch in der Ausführung durchaus selbständig gegenüber seiner Vorlage vorgegangen ist; dagegen zeigt sich G. ganz deutlich von der theol. Literatur beeinflusst, wie oben gezeigt worden ist.

Die Schwertleite: 4850—5038.

Eine ausgesprochen theol. Färbung verraten einige Stellen in der Schwertleite: darüber dass G. hier sein Eigenstes gibt, braucht kein Wort verloren zu werden. Was nun vor allem an dieser Stelle von Interesse ist, das ist die Einkleidung seiner Ausführungen in ein ganz theol. Gewand;[1]) er will mit Herz und Hand sein Gebet zum neunfaltigen Throne senden:

4860: *mîne flêhe und mîne bete* u. s. w.

er hofft auf *ir genâde*, dass sie ihn erhören im Himmel droben:

die geruochen mîne stimme
und mîne bete erhoeren
oben in ir himelkoeren
und rehte als ich gebeten hân.

Der Dichter schlägt also den Ton des Gebetes an: vom *geist ze himele* 4957 redet er sogar in diesem Zusammenhange. Es kann gewiss nicht ohne Bedeutung sein, dass G. gerade diese theol.

[1]) *Piquet* S. 125 *une charmante prière.*

Form gewählt hat.[1]) Die Sache war ihm einfach geläufig und darum drückte er sich so aus.

Theol. Gedanken sind ferner Marke in den Mund gelegt in seiner Ansprache an den jungen Ritter:

5027: *wis diemüte und wis unbetrogen*
wis wârhaft und wis wolgezogen;

von diesen Tugenden ist bekanntlich die Übung der Demut eine Haupttugend des Ritters im Parzival. Bei den weiteren Versen:

den armen den wis iemer guot
den rîchen iemer hôchgemuot

hat man auf die verschiedensten Quellen hingewiesen, aus denen G. diesen Gedanken haben könnte.[2]) Die beste Lösung ist wohl die, dass diese Aufforderung an den jungen Ritter eine übliche Redeweise gewesen ist. Schönbach[3]) verweist neben Jac. 4,6: *deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam,* vor allem auf den von den Kirchenschriftstellern ungemein häufig citierten Vers der Äneis 6, 853:

parce subiectis et debellare superbos.

Viel näher liegt es jedoch, an die allgemein bekannte Stelle im Magnificat zu erinnern Lc. 1,52: *deposuit potentes de sede et exaltavit humiles.* Dieser Gedanke wurde etwas modificiert in die Weiheformel für die *benedictio ensis*[4]) aufgenommen. — Der Dichter zeigt auch an dieser Stelle, die ganz sein Eigentum ist, seine Bekanntschaft mit der theol. Literatur.

---

[1]) Ähnlichkeit weist die Stelle auf mit der im Anticl. 5,5 des Al. de ins. (*Migne* 210, 534), den G. ja gekannt hat: *auctoris oratio piissima ad deum: hactenus in fragili lusit mea pagina versu; sed parva resignans maiorem nunc tendo lyram; usurpo mihi nova verba prophetae; coelesti musae terrenus cedet Apollo, musa Iovi etc.*

4338: *ich sihe und hân biz her gesehen . . .*
daz ich des niht gereden kan.
4858: *ich entuo daz eine dar zuo*
deiswâr, daz ich noch nie getete;
mîne flêhe usw.

Jedenfalls ist die Übereinstimmung hier viel deutlicher als in dem von Hoffa S. 342 zitierten Vers der Äneis 7, 641 u. 10, 163: *pandite nunc Helicona deae cantusque movete.*

[2]) Heidingsfeld auf Hartmann von Aue S. 39. *Piquet* auf Wace, der an dieser Stelle von Thomas vielleicht benützt worden sei.

[3]) Schönbach, Hartmann S. 198.

[4]) Im Rituale von St. Florian lautet die Formel: S. 109: Gott möge das Schwert segnen, *quatinus defensio atque protectio possit (esse) ecclesiarum, orphanorum, omniumque servientium contra sevitiam paganorum aliisque sibi insidiantibus sit terror et formido.* Vgl. Bergmann S. 23 f.



Morold: 5871—7234.

Besondere Aufmerksamkeit muss der Moroldscene geschenkt werden, weil kein Abschnitt so sehr mit religiösen Gedanken durchwoben ist wie die Moroldgeschichte; fast Vers für Vers stösst man da auf den Namen Gottes.

Gleich zu Beginn wird betont, dass nicht von Rechts, noch von Gottes wegen der Zins entrichtet worden sei, sondern einfach aus Zwang (6009 f.); als nun Morold den Zins wieder fordert, entsteht grosse Not; Tristan trifft die Edeln des Landes knieend im Gebete, das sie unverhohlen mit Tränen in den Augen verrichten, dass doch Gott in seiner Güte Schirmer und Hüter sein möge (6042); Tristan tadelt die Grossen des Landes ob ihrer Zaghaftigkeit, indem er ausführt, auch im Falle des Todes könne das Risiko eines Kampfes nicht gross sein; denn dann komme ja der Unterlegene nach raschem Tode in den Himmel, was besser sei als diese lange Not auf Erden; im Falle des Sieges aber ernte der Sieger irdische Ehren und dann Gottes Lohn im Himmel (6098 ff.); ja, es sei geradezu Gottes Wille, dass der Vater für sein Kind das Leben gebe, und es verstosse gegen Gottes Gebot, wenn ein Vater seine Kinder der Sklaverei überantworte (6107 ff.); er gibt ihnen den Rat, einen Mann zu suchen, der den Kampf aufnehme, sie selbst aber sollten für denselben beten, dass ihm der hl. Geist Kraft zum Siege verleihe, dass er sich nicht fürchte vor Morolds Übermacht, sondern auf Gott sein Vertrauen setze, der noch nie einen Mann verliess, der auf gerechte Dinge sann (6124 ff.). Nachdem Tristan nochmals um Gottes Willen zur Überlegung gemahnt (6143), ob nicht einer in Gottes Namen den Kampf beginnen wolle (6156), bietet er sich selbst an, wenn sie auf Gott und auf ihn vertrauen wollten (6159). Mit Gott will er den Kampf bestehen, möge nur Gott alles gut gehen lassen und wieder Recht schaffen (6162 ff.). Fällt der Kampf gut aus, so ist das wahrhaftig von Gottes Gnaden; danket dann auch niemand als Gott allein dafür (6174 ff.). Zwar höre ich von der Stärke meines Gegners, allein ich verlasse mich auf Gott und aufs Recht; wenn diese 2 Mitstreiter meinen Mut unterstützen, so habe ich gute Hoffnung (6188 ff.). Da bricht die ganze Ritterschaft in den Gebetswunsch aus: die hl. Gotteskraft, die all die Welt geschaffen hat, soll euch Trost und Rat leihen (6197 ff.). Ihre Bedenken zerstreut Tristan mit dem Hinweis, dass man schon oft das Wunder gesehen, wie Hochmut durch kleine Kraft

zu Fall gebracht worden sei (6220 ff.). Wenn es Gottes Wille ist, wird sich zeigen, ob euch Gott durch mich Glück verleihen will (6241 f.); Tristan wendet sich jetzt an Morold: wenn es uns Gott vergönnt, muss das Unrecht wieder gut gemacht werden (6313); Gott sei es, — denn in seinem Namen bitte ich darum — der mir den Sieg über Irland verleihe (6329 ff.); darauf Morold: so wollt ihr also meinem Herrn Eid und Treue brechen? Tristan aber verweist auf das gute Recht: von Eidbruch sei keine Rede: wir vertrauen auf Gott (6430). Endlich erklärt Tristan den Kampf: mit Gottes Hilfe will er es wagen und vor Gott und aller Welt für Wahrheit und Recht kämpfen (6472 ff.) Da ruft mit Herz und Mund manch edle Zunge zu Gott, dass er eingedenk ihrer Not ihnen Rettung bringe (6477 f.). Unmittelbar vor der Fahrt zum Kampf wendet sich Tristan noch einmal an den König Marke: sorget nicht um meinen Leib und mein Leben: da nützt keine Angst; unser Glück und Sieg steht nicht in der Hand eines Ritters, sondern steht auf der Gotteskraft allein: darum lasst alle Furcht und Sorge fahren; gehe es, wie es wolle, empfehlt euch, Land und Leute, dem, auf den ich mein Vertrauen gesetzt habe, Gott selbst, der mit mir zum Kampfe gehen und Recht zu Recht bringen soll:

got muoz binamen mit mir gesigen
oder mit mir sigelôs beligen,
der walte ez unde müeze es pflegen!

(6761—6787). In Gottes Namen fährt er zur Insel hinüber begleitet von Gebet und Segen, die ihm nachgesandt werden (6790 ff.). Morold kämpft *als den der tiuvel füeret* (6865), aber auf Tristans Seite steht Gott und Recht, deren Dienstmann Tristan ist (6887 f.); zur rechten Zeit greifen diese beiden Streitgenossen ein und verhelfen zum Sieg (6984 ff.). Vor dem Todesstreich erklärt Tristan seinem Gegner: der wahrhaftige und gerechte Gott hat dein Unrecht gerächt und durch mich wieder Recht zu Recht gemacht; möge er immerfort mein pflegen (7079 ff.). Ob dieses Ausgangs ist grosse Freude bei den Leuten Markes: man lobt Gott und singt Siegeslieder zum Himmel (7101 ff.). Morold aber, meint der Dichter zum Schluss, ist ganz gerechter Weise tot; denn er hat all sein Vertrauen, statt auf Gott, nur auf seine Kraft gesetzt. Dieser Hochmut ist darum mit Recht zu Fall gebracht worden (7228 ff.).

Ist es gewiss bedeutsam genug, dass in dieser Scene alles religiös ausgedrückt ist, dass ausdrücklich immer wieder darauf

hingewiesen wird, dass Gott es ist, der den Sieg gewährt, dass man auf Gott allein vertrauen soll, dass Morold unterlag, weil er nicht auf Gott vertraute — ist das schon recht bemerkenswert, so ist ein anderes noch viel wertvoller, nämlich dass in dem Hauptmotiv sich deutlich eine biblische Beeinflussung kund gibt. Durch die Bemerkung, die G. Tristan in den Mund legt:

6220: *man hât des wunder gesehen,*
daz unrehtiu hôchvart
mit kleiner kraft genidert wart

wird augenscheinlich an die Geschichte von David und Goliath (1. Sam. 17) erinnert; vielfach stimmen die beiden Erzählungen miteinander überein.[1]) Entsprechend dem Thema, das G. in echt didaktischer Weise in den eben erwähnten Versen angibt und zum Schluss 7228 f. nochmals betont, ist auch in der Bibel der Hochmut des Gegners die Ursache seines Falles und das Gottvertrauen des Siegers die Ursache seines Sieges 1 Sam. 17,26 u. 36. Das ist bereits Eccli. 47,6 hervorgehoben: *invocavit (David) Dominum omnipotentem, et dedit in dextra eius tollere hominem fortem in bello.* (Vgl. *sî, daz ez aber ze heile ergê, daz ist binamen von gotes gebot* 6174 ff.) Beidesmal ist der Zweikampf ein Ersatz für den Kampf von zwei Heeren: *an kampf oder an lantstrît* 6385; vgl. 1 Sam. 17,8 ff. Ebenso handelt es sich in der biblischen Erzählung um Knechtschaft im Falle der Niederlage: *si percussero eum, vos servi eritis et servietis nobis* (9). Wörtlich stimmt das Benehmen des gewaltigen Gegners mit der Schilderung der Bibel:

6226: *verdûhte in sêre . . .*	1 Sam. 17,42 f.: *despexit eum . . .*
dô er in sô kindeschen sach	*erat enim adolescens . . .*
und truog im in dem herzen haz	*(puer es 33)*
	maledixit Philistaeus David.

Ganz parallel geht, oft wortgetreu, in beiden Erzählungen der Gedanke: der Gegner ist ein starker, erprobter Mann, während ich nicht so erfahren bin: aber Gott ist mein Helfer:

[1]) Über den in V. 6220 ff. sich äussernden didaktischen Zug Gs. braucht kein Wort verloren zu werden: wie gerne er, wie in unserem Fall, ein Thema an die Spitze einer Ausführung stellt, um dessen Wahrheit an einem konkreten Beispiel zu zeigen, dafür haben zahlreiche Beispiele beigebracht Preuss S. 67 ff., 72 ff. und Lorenz S. 41 ff.

6179: *der ist ... ze ernestlîcher ritterschaft ein lange her [bewaeret man*	1 Sam. 17,33: *hic autem vir bellator est ab adolescentia sua..*
sô gân ich allerêrste an an muote und an der krefte	*non vales resistere... nec pugnare adversus eum, quia puer es.*
wan daz ich aber zer vehte an gote u. s. w.	*(dominus) ipse me liberabit.*

Die beiden Könige (hier Saul, dort Marke) fürchten für den Kampf: 6246 ff. 1. Sam. 17,33. Aber beide Kämpfer trösten ihren König mit dem Hinweis auf Gott, der sie erretten werde: 6782: *got selbe, der mit mir sol gân* und 1 Sam. 17,37: *vade et dominus tecum sit; in gotes namen* geht Tristan zum Kampf 6156, 6790 und David spricht: *ego venio ad te in nomine domini exercituum* 45.

Auffallend ist es nicht, dass der Dichter gerade von der Geschichte Davids beeinflusst worden ist; war ja doch dieselbe dem Mittelalter wohlbekannt, wie denn auch Hartmann im Erec in ganz ähnlicher Weise davon redet.[1]) Die Sache lag schon darum nahe, weil der 143. Psalm: *adversus Goliath* überschrieben ist: die ersten Worte dieses Psalmes führt Tristan im Mund: Ps. 143,2 f.: *(dominus) refugium meum, susceptor meus et liberator meus (sigebaere helfe* 6189) *et in ipso speravi (an den ich mich verlâzen hân* 6781). Diese theol. Schilderung ist wiederum von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Persönlichkeit des Dichters, wenn sich zeigen liesse, dass G. den religiösen Anstrich gegeben hat; in der Tat lässt sich *le caractère religieux*, wie Piquet[2]) sich ausdrückt, als Eigentum G.'s erweisen. Die Schilderung, wie Tristan die Edlen antrifft (6042—51) ist zwar sicher — allerdings von einer ferneren Stelle hierhergesetzt — von Thomas übernommen;[3]) das ist aber nur das Nebensächliche; der Hauptgedanke, der immer wiederkehrt, dass Gott es war, der Tristan

[1]) Erec 5558: *wan daz der mit im was der Dâvîde gap die kraft, daz er wart sigehaft an dem risen Golîâ: der half ouch im des siges dâ;* ferner redet die Predigt davon s. Schönbach 2, 18, 6 f.: 3. 176. No. 74. Wie gerne man im M. A., wenn es sich um einen Zweikampf handelte, an David und Goliath dachte, ist endlich ersichtlich aus einem Brief des Papstes Nikolaus I *ad Carolum Calvum (Migne* 119, 1144), worin es heisst: *(monomachiam) licet quosdam iniisse legerimus sicut sanctum David et Goliam sacra prodit historia.*

[2]) *Piquet* S. 141 ff. *Bédier* 1, 78 ff.

[3]) *Piquet* S. 141². *Bédier* 1, 79.

half, ist von G., so die Verse: 6099 ff., 6106, 6109, 6110, 6116, 6125, 6126, 6130 ff.:[1]) besonders charakteristisch hiefür nennt Piquet die Stelle 6124—32: *und bitet den alle dar zuo, durch gotes willen allermeist, daz ime der heilige geist u. s. w.;* ferner sind die Ausführungen Tristans 6067—6196 in leidenschaftlicherem Tone gehalten als im französischen Tristan,[2]) ein Moment, das sich aus dem didaktischen Interesse des Dichters erklärt, der in dieser Geschichte einen Lehrsatz durchführen will, und das für die Originalität G.'s in Bearbeitung dieses Stückes von wesentlicher Bedeutung ist. Die Verse 6187—6196: Tristan sieht in Gott seinen Helfer, sind wieder seiner Vorlage in dieser Form fremd gewesen,[3]) ebenso die Gebetswünsche der Leute: 6791—6794, ferner die unermüdlichen Versicherungen Tristans vom Schutz Gottes: 6429—6433; 6454—6457, 6460—6476, 6764.[4]) Besonders bemerkenswert sind weiterhin die Abschiedsworte Tristans an Marke: 6757—6787, Verse, die trotz ihres ganz religiösen Inhalts in der *Saga* fehlen, und gewichtige Gründe[5]) sprechen dafür, dass sie auch bei Thomas fehlten nach den Worten Piquets:[6]) *le discours de Tristan est empreint d'une ferveur religieuse . . . que nous avons reconnus être le caractère du seul G.* Sodann gibt sich die Stelle 6981 ff., wo sich der Dichter an den Leser wendet: *nu sprichet daz vil lîhte ein man u. s. w.* durch ihr persönliches Moment deutlich als Eigentum G.'s kund. Endlich muss auf die ganz bezeichnenderweise G. eigene[7]) moralische Nutzanwendung hingewiesen werden 7227 ff.: Morold ist ge-

[1]) *Piquet* S. 144: *il faut constater, que la harangue de Tristan a chez G. une couleur religieuse, qui n'apparaît pas dans la Saga et qui très probablement faisait aussi défaut dans le poème français.* Ein Einfluss Eilharts ist ebenfalls ausgeschlossen: denn bei ihm findet sich in dieser ganzen Episode nichts Religiöses ausser dem Abschied von Marke 781:

got der werde gûte
dich gnêdiglîche behûte
und sende dich her wedir
und slâ dînen vînd nedir,
si bâtin unseren trechtîn
daz he sîn helfêre solde sîn.

[2]) *Piquet* S. 142.

[3]) *Piquet* S. 143.

[4]) *Piquet* S. 149.

[5]) Den Nachweis s. *Piquet* S. 155: Thomas erwähnt nirgends eine Ängstlichkeit Markes und braucht darum auch keinen Trost für Marke.

[6]) *Piquet* S. 155.

[7]) *Piquet* S. 162.

rechterweise gefallen: denn er war *niht an gote gemuothaft* wie Tristan 6130: *sî et an gote gemuothaft.* So sind wir also in der glücklichen Lage, den religiösen Ton, der die ganze Moroldgeschichte durchzieht, für G. in Anspruch nehmen zu können.

Angefügt werden muss noch ein Wort über die 4 Kämpfer: Heidingsfeld[1]) weist auf eine ähnliche Stelle im Iw. 5273 ff. hin; doch ist zu beachten, dass Hartmann die Sache bei Christian Yv. 4445 ff. vorgefunden hat, dass ferner Wolfram im Parz. 737, 13—15 eine ähnliche Stelle hat, so dass man wohl annehmen darf, dass es sich um eine beliebte Darstellungsform handelt. Sodann weist G.'s Darstellung gegenüber Hartmann-Christian doch wesentliche Unterschiede auf, was Heidingsfeld selbst gesteht, wenn er sagt, man sehe, dass G. nicht sklavisch nachgeahmt habe. Iwein sagt nämlich: ich bin nicht allein; Gott und die Wahrheit stehen mir bei. Gedanken solcher Art haben nichts Auffallendes. Anders ist es bei G.; er sagt: es kämpft eine ganze Rotte: der eigentliche Kämpfer kommt erst an 3. Stelle und wie Piquet[2]) hervorhebt: G. *nomme Dieu tout d'abord.* Endlich ist es durchaus nicht unwesentlich, dass es sich bei Hartmann um drei, bei G. aber um vier Kämpfer handelt: denn es fällt sofort auf, dass die Vierteilung bei Schilderung der 4 Kämpfer:

6887: *daz eine got, daz ander reht*
daz dritte war ir zweier kneht . . .
daz vierde was williger muot

ganz genau so lautet, wie die Vierteilung bei Schilderung der Kleider:

4565: *daz eine daz war hôher muot;*
daz ander daz was vollez guot;
daz dritte waz bescheidenheit . . .
daz vierte, daz was höfscher sin.

Das macht doch ganz den Eindruck, als ob es gerade auf 4 ankäme. Bestärkt wird man darin durch eine Stelle bei Hartmann Gregorius 323, die genau so angeordnet ist:

daz eine waz diu minne . . .
daz ander sîner schwester schoene
daz dritte des tievels hoene
daz vierte was sîn kintheit.

[1]) S. 16. Hertz S. 519.
[2]) S. 162.



Man wird unter diesen Umständen nicht mehr an die Stelle im Iwein denken, aber ebensowenig an eine Entlehnung aus dieser Stelle im Gregorius; diese spitzfindigen *distinctiones* stammen vielmehr aus der Schule[1]) oder noch wahrscheinlicher aus der Predigt, wo sie seit der 2. Hälfte des 12. Jh. nachweisbar sind; so heisst es z. B. in einer altdeutschen Predigt:[2]) *der erste der lach imme hus, der ander was uzwendich der phorten, der drite lach begraben, der vierde was beswert mit eime steine.* Man findet diese Vierteilung eben in dieser Zeit auch bei den Kirchenschriftstellern z. B. Hugo v. St. Victor[3]), Hon. Aug.[4]), Al. de ins.[5])

Morâliteit: 8006—8049.

Das Wort *morâliteit*, das nach Hertz[6]) hier zum ersten Mal in der deutschen Literatur erscheint, ist ohne Zweifel die Übersetzung des lat. *moralitas* und bedeutet nach des Dichters eigener Erklärung 8014 ff. Sittenlehre:

si lêret uns in ir gebote
got und der werlde gevallen

ist also eine lehrhafte theol. Ausführung.[7]) Man muss dieser Frage der *morâliteit*, von G. nicht der Vorlage entlehnt, sondern von ihm selbständig eingeführt,[8]) mehr Aufmerksamkeit schenken, als es bisher geschehen ist, da man mit dem Wort eigentlich nichts

[1]) S. Schönbach, Hartmann S. 86.

[2]) Schönbach 1, 30, 38.

[3]) *De quatuor regum adversus quinque reges pugnantium allegoria:* sermo 67. (*Migne* 177, 1108).

[4]) *De quatuor ordinibus;* expos. in Ps. (*Migne* 172, 281) und spec. eccles. (*M.* 172, 918 f.): *ecce quatuor dies mortis.*

[5]) Im Anschluss an diese Verwendung der Zahl 4 mag kurz auf die Deutung hingewiesen werden, die Wallner für das so schwierig zu erklärende *setmunt* 12200 vorgeschlagen hat. (Z. f. d. Ph. 39 (1907) S. 223—225). Er liest *setmunt* 7 Berge, indem er auf die Rolle verweist, die 7 in Bibel und Recht spielt. Der Beweis Wallners findet schon eine Stütze darin, dass mit der Zahl 4, offenbar also auch mit anderen Zahlen, gespielt wurde. Gerade die Zahl 7 wird von den Kirchenschriftstellern sehr oft erwähnt: Hon. Aug. (*Migne* 172. 959 ff.), Alanus de ins. (*Migne* 210, 218) u. a. Zahlenmystik wurde ferner in der Schule gepflegt (Specht S. 135), wo man die Zahl 7 auf das Geschöpf deutete, das aus Geist und Leib bestehe: der Geist hat eine Dreiheit: Herz, Seele, Gemüt; der Leib hat eine Vierteilung — also das Geschöpf eine Siebenteilung.

[6]) Hertz S. 523. Galle. S. 76.

[7]) S. Lorenz S. 48.

[8]) Nachgewiesen von *Piquet* S. 178.

anzufangen wusste.[1]) Unbefriedigend ist auch die Erklärung von Heinzel, der *morâliteit* als das bezeichnet haben möchte, was man sonst *mâze* nennt.[2]) Hätte G. das gemeint, so ist aber nicht einzusehen, warum er nicht einfach *mâze* gesagt haben sollte, zumal ihm selbst die personificierte *Mâze* wohl bekannt war 10929.[3]) Man wird davon ausgehen müssen, dass es sich hier, wie bei der Vierteilung, um einen Schulausdruck handelt. Tantris ist Isoldes Lehrer und unterrichtet sie

7971: *sô schuollist, sô hantspil*
daz ich niht sunder zalen wil.

Gemeint sind offenbar die in der Schule auf *Trivium*[4]) (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und *Quadrivium*[5]) (Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie) verteilten 7 freien Künste; mit *schuollist* ist das theoretische, mit *hantspil* der praktische Unterricht in Musik gemeint. Dazu kommt jetzt noch eine neue Lehre 8008: *die heizen wir morâliteit.* Eine Illustration zu dem hohen Gewicht, das hier auf den Moralunterricht in der Schule gelegt wurde, gibt die Benediktinerregel,[6]) die 72 Moralsätze aufzählt unter der Überschrift: *quae sint instrumenta bonorum operum.* Grosses Gewicht ist ferner gerade auf die Moral gelegt, wenn Abt Otto v. St. Blasien[7]) († 1223) in seiner Chronik über Petrus Manducator als bemerkenswert zu berichten weiss: *praeter haec librum sermonum mira subtilitate composuit, in quo praeter alia utilia moralitatem mentibus legentium miro modo inculcavit.* Es galt selbst bei Laien als höchste Frucht wissenschaftlicher Bildung, die hl. Schrift auch nach ihrem moralischen Sinn auslegen zu können;[8]) gerade im 12. Jh. beginnt man höheres Interesse am Moralunterricht zu nehmen. Petrus Alphonsus († ca. 1140) schrieb

[1]) Golther S. 175. Dass *morâliteit* sich nicht deckt mit *höfscheit* zeigt die Äusserung G.'s, dass Isolde darin schon bewandert genug gewesen sei 7985: *si kunde ê schoene fuoge und höfscheit genuoge.*

[2]) S. Heinzel S. 48.

[3]) S. Golther S. 178. Galle S. 38 ff. Weinhold S. 106.

[4]) S. Specht S. 86 ff.

[5]) Specht S. 127. Vgl. Geschichte d. human. Schulwesens in Württemberg hg. v. d. Kommission f. Landesgeschichte 1 Bd. bis 1559. Stuttgart 1912. S. 30 ff. Burdach S. 179.

[6]) Nach Schönbach, Hartmann S. 199.

[7]) Ottonis Frisingensis continuatio San-Blasiana c. 12. Pertz M. G. ss XX, 308.

[8]) *Thegani vita Ludowici imp.* Pertz. M. G. ss. II, 594: *sensum vero in omnibus scripturis spiritalem et moralem ... optime noverat.* Vgl. Specht, S. 59.

ein eigenes Buch darüber: *disciplina clericalis.*[1]) Die beste Aufklärung aber über *morâliteit* und deren Bedeutung als Abschluss und Krone des Unterrichts, wie es bei Isolde ist, kann uns ein Lehrer geben, der im 12. Jh. den Unterricht in den weltlichen Studien beschreibt: Konrad von Hirsau in seinem *Dialogus super auctores sive Didascalon*;[2]) es werden darin die heidnischen Autoren aufgezählt, die in der Schule gelesen werden, dabei aber darauf gesehen, dass sie der Moral dienen; darauf wird der Hauptnachdruck gelegt; denn die Behandlung in der Schule geht folgendermassen vor sich: zuerst ist der Wortsinn festzustellen, dann die allegorische Erklärung zu geben: *inde per moralitatem vita legentis instituenda.* Aus diesen Anschauungen heraus ist es am leichtesten verständlich, wie G. den Unterricht in *morâliteit* als Schlussstein der Bildung einführen konnte; er muss sich offenbar im Schulbetrieb ausgekannt haben; vielleicht wollte er auch etwas im Schulunterricht Neues anbringen.

Die Edelsteine: 10974 ff. und 11139 ff.

G. vergleicht einmal in traditioneller Weise den Glanz der Edelsteine mit dem Leuchten der Sterne 11138: *dâ lûhten alse sterne van* (vgl. Al. de ins.:[3]) *sidere gemmarum praefulgurat*), 11122: *sô bran der ciclât* (vgl. Al. de ins.: *ardet in auro*). Er führt aber auch mehrere Edelsteine mit Namen an; eine Untersuchung über diese Edelsteine kann nicht unterbleiben, weil die Edelsteine gerade in der theol. Lit. eine so grosse Rolle spielen, dass deren Erwähnung im Tristan sicherlich wieder mit dieser Literatur in Zusammenhang stehen dürfte; nach dem Vorgang der Bibel reden auch die Kirchenschriftsteller immer wieder von den Edelsteinen.[4]) G. benützt die Gelegenheit bei der Beschreibung von Isoldes und Tristans Schmuck, um verschiedene Edelsteine zu nennen; er beschreibt den Kopfschmuck Isoldes als leuchtend von

10974: *smaragde und jachande*
saphîre und calcedône,

ebenso sind bei Schilderung von Tristans Schmuck genannt

[1]) *Migne* 157, 671 ff.

[2]) Hg. von G. Schepss. 1889.

[3]) Anticl. 1, 4 (*Migne* 210, 491).

[4]) Edelsteine wurden sogar geweiht; es gab eigene Weiheformeln; s. Franz 1. 435 ff.; Volmar, Steinbuch hg. v. H. Lambel 1877.

11139: *topâzen und sardîne*
krisolîten und rubîne.

Die ganze Ausführlichkeit in Beschreibung dieser Herrlichkeiten in den Versen 10879—11370 ist G.'s Eigentum; die *Saga* ist ganz kurz. Dass der Dichter von seiner Vorlage gänzlich unabhängig arbeitet, weist Piquet[1]) ausführlich nach. G. kann aber bei Schilderung der Kleider und Nennung der Edelsteine von ähnlichen Schilderungen in einer anderen Literatur abhängig sein. Vielleicht schwebte dem Dichter das Bild von der Kleidung des Lucifer vor, wie es im ***hortus deliciarum*** der Herrad von Landsberg abgebildet ist; seine Kleidung leuchtet von kostbaren Steinen.[2]) Grosse Ähnlichkeit findet man in dem einen oder anderen Punkte bei einem Vergleich mit der von Al. de ins. beschriebenen Frau;[3]) die Beschreibung des Kopfschmuckes[4]) lautet: *cuius (mulieris) crinis non mendicata luce, sed propria scintillans; crinale vero aurum etc.* (Vgl. 10966: *si truoc ûf ir houbete einen cirkel von golde;* 10981: *dâ lûhte golt unde golt der cirkel unde Isolt;* 10988: *alse einbaere was ir hâr dem golde.*) Dann folgt die Aufzählung der Steine:[5]) *regalis autem diadematis corona rutilans, gemmarum scintillata choreis, in capite superne fulgurabat.* Die Gewandung wird ausführlichst beschrieben.[6])

Edelsteine werden in der Bibel sehr oft genannt; 12 Edelsteine sind aufgezählt: 2 Mos. 28,17 ff., Apoc. 21,19 f., 9 Steine Ez. 28,13. In diesen 3 Listen stehen alle Steine, die G. aufzählt; ausserdem finden sich aber gerade diese Edelsteine noch öfter in der Bibel, so *chrysolithus* Ez. 10,9. Dan. 10,6; *smaragdus* Eccli. 32,8; *saphirus* 2 Mos. 24,10. Jes. 54,11. Job 28,6 u. 16; cantic. cantic. 5,14; *topazius* Job 28,19. Ps. 118, 127; *carbunculus (= rubîne)* Eccli. 32,7. Die Reihenfolge, in der die Steine in der Apoc. aufgezählt sind, ist beibehalten im himmlischen

[1]) *Piquet* S. 221 f.

[2]) Pl. I, S. 3 ed. Straub-Keller; die Beischrift zu dem Bilde sagt: ***omnis lapis pretiosus operimentum fuit primi angeli;*** aufgezählt werden: ***sardonius, topazius, jaspis, crisolitus, onix, beryllus, saphirus, carbunculus, smaragdus.***

[3]) Lib. de pl. nat. (*Migne* 210, 431 ff.).

[4]) L. c. (*Migne* 210, 432 A u. B).

[5]) L. c. (*Migne* 210, 433 f.).

[6]) L. c. (*Migne* 210. 435: 436 D). Vgl. auch die ausführliche Beschreibung der hohepriesterl. Gewandung in der vielgelesenen historia scholastica des Petrus Comestor, lib. exod. 53 ff. (*Migne* 198, 1182 ff.).

Jerusalem[1]) und von den Kirchenschriftstellern z. B. Hugo v. St. Victor,[2]) Marbod.[3]) Vergleicht man diese Reihenfolge mit der G.'s so zeigt sich, dass G. ebenfalls die Steine nach jener Reihenfolge nennt: dass er die Reihenfolge ganz genau einhalten konnte, war durch die Rücksicht auf den Reim unmöglich gemacht; es ist aber bezeichnend genug, dass beidesmal V. 10974 und V. 11139 die Steine nicht nach Willkür, sondern nach der Reihenfolge aufgezählt sind, wie sie Bibel und Kirchenschriftsteller verwenden.[4]) G. zählt in V. 10974 auf: *smaragde, jachande, saphîre, calzedône* und in V. 11139: *topâzen, sardîne, krisolîten, rubîue;* verglichen mit der in der theol. Literatur üblichen Reihenfolge z. B. Hugo von St. Victor ergibt das die Verwendung der Steine 2—4, 6—9 und 11: der 5. Stein *sardonyx* wurde offenbar nicht verwendet wegen des ähnlich lautenden nächsten Steines *sardius;* ebenso verhält es sich mit No. 10 *chrysopassus,* der ähnlich lautet wie der vom Dichter gebrauchte *chrysolithus;* G. hat also die Reihenfolge, die in der theol. Lit. bei Aufzählung der Edelsteine üblich ist, beibehalten.[5])

Endlich muss noch ein Wort über die Deutung der Steine gesagt werden; es ist nämlich darauf aufmerksam gemacht worden,[6]) dass es vielleicht nicht bedeutungslos sei, dass der Dichter gerade diese Steine genannt habe; eine solche Spielerei würde auch G. gar nicht fern gelegen sein. Solche Deutungen müssen aber wieder in der theol. Lit. gesucht werden; denn die Kirchenschriftsteller geben übereinstimmend jedem Steine eine bestimmte

[1]) S. 364 ff. ed. Diemer.

[2]) De best. l. 3. c. 58 (*Migne* 177, 115 ff.)

[3]) *Migne* 171, 1740; vgl. Isidor. Etym. 16, 3, 2 f. (*Migne* 82, 577 f.) Sicard v. Cremona (*Migne* 213, 79).

[4]) Eine ganz andere Anordnung in Aufzählung der 12 Steine hat z. B. das Steinbuch von Volmar S. 5—10; einige der von G. genannten Steine fehlen hier.

[5]) An 8. Stelle erscheint allerdings der *beryllus* statt *rubîne,* die G. zählt; allein es muss auch Aufzählungen theol. Art gegeben haben, die an 8. Stelle den Rubin hatten z. B. im Vaterunser des Heinrich von Kröllwitz heisst es: *der ahte stein rubîn;* vgl. Diemer Anm. S. 93. — Mit *jachande* ist der *hyacinthus* bezeichnet; mit *iachant* bezeichnet auch die theol. Dichtung den *hyacinthus* wie aus den Vorauern Bücher Mosis (ed. Diemer S. 56. 4 f.: S. 60, 1 f.) ersichtlich ist; das einemal S. 56, 4 f. bezieht sich *iachant* auf den in 2 Mos. 26. 1 genannten *hyacinthus*: das anderemal S. 60. 1 f. stimmt die Deutung des *iachant* genau mit der von Hugo v. St. Victor, de best. (*Migne* 177. 118) und Al. de ins. dist. (*Migne* 210, 821) für den *hyacinthus* gegebenen überein.

[6]) S. Bechstein 2, 31.

Deutung z. B. Marbod,[1]) Al. de ins.,[2]) Hugo v. St. Victor; nach letzterem bezeichnet *smaragdus*[3]) *illos, qui fide nitentes, jacinthus*[4]) *sapientia repletos et veri solis radio perfusos designat, saphirus*[3]) ist ähnlich wie *jacinthus* gedeutet; *calcedonius*[3]) *quamdin in domo est, non lucet, foris ad apertum lucet; et si quis vult eis adulari... non respiciunt eorum laudem et vanam gloriam.* Darnach wäre mit *smaragde, jachande, saphîre* das veranschaulicht, was der Dichter immer an Isolde rühmt: 8260: *diu liehte Isôt* vgl. 8265, 10893; 8290: *si erliuhtet elliu rîche;* mit *calzedône* aber ist angespielt auf den folgenden Vers 10961, wo alle Augen Isolde suchen, und auf den Truchsess, dessen eitles Rühmen nicht angenommen wird. Von den Steinen Tristans[5]) heisst es: *topazius raro invenitur, eoque carior; hunc diligunt reges super omnes gemmas et super omnes divitias;* alles passt vortrefflich auf den „einzigen" Tristan, mit seinen seltenen Gaben, seiner Beliebtheit beim König, mit seiner Tüchtigkeit, durch die er so viele herrliche Taten vollbringt, wie es vom Träger des *chrysolithus* heisst: *quasi scintillas boni operis... iactant de se.* Der rote Rubin und der *sardius, qui unicolor est quasi sanguis et significat martyres* passen ebenfalls gut auf Tristan, der mehr als einmal *ein armer marteraere* genannt wird 7652; vgl. 7545, 7601, 7740.

Das Gottesurteil: 15051—15768.

Das Gottesurteil in G.'s Tristan ist viel behandelt worden, bis es neuestens in seiner erotischen Bedeutung beleuchtet worden ist;[6]) zuerst hat Hermann Kurz der Frage seine Aufmerksamkeit geschenkt; trotz seiner wissenschaftlich nicht ganz genauen Abhandlung[7]) hat er doch das Urteil in dieser Frage lange beein-

[1]) L. c. *Migne* 171. 1740.

[2]) Dist. (*Migne* 210, 947; 935; 725: 821).

[3]) De best. l. 3. c. 58 (*Migne* 177, 116).

[4]) L. c. (*Migne* 177, 118).

[5]) L. c. (*Migne* 177, 112).

[6]) J. J. Meyer. Isoldes Gottesurteil in seiner erotischen Bedeutung. Berlin 1913.

[7]) Dieselbe ist auch zuerst da erschienen, wo man wissenschaftliche Abhandlungen nicht sucht, im Feuilleton der Wochenausgabe der Augsburger Allgemeinen Zeitung II. Jhg. (1868); abgedruckt Germania 15. (1870). S. 207—236; 322—345: über das Gottesurteil bes. S. 223 ff. 322 ff. 334 ff. Allerdings hat Kurz die Vorlage Gs. nicht gekannt, so dass er zu der Ansicht kommen konnte, G. habe die ganze Sache mit der Feuerprobe von sich aus dem Gedichte eingefügt: man weiss jetzt, dass dem nicht so ist.

flusst; so hat sich Bahnsch[1]) in seinen Tristanstudien von ihm auf falsche Fährte leiten lassen; erst die gründlichen Arbeiten der beiden Franzosen Bédier und Piquet über G.'s Verhältnis zu Thomas haben neues Licht auf die Frage des Gottesurteils geworfen. Weil das Urteil von Kurz immer noch nachwirkt, setzt sich Piquet eingehend mit ihm auseinander[2]) und meint zum Schluss: *il faudrait avoir l'appui non des vagues suppositions de Kurz, mais de preuves solides.*[3]) Gestützt auf die erwähnten Arbeiten soll nun eine erneute Untersuchung über das Gottesurteil bei G. angestellt werden.[4])

Zunächst muss die Rede sein von den theol. Wendungen, die in diesen Abschnitt eingestreut sind;[5]) was ist davon G.'s Eigentum? Einmal gehört das von Wohlwollen zeugende, ansprechende Portrait des Bischofs 15346 ff. und seine redegewandte Anrede 15355 ff. dem deutschen Dichter an; ferner ist G. in der Ansprache des Bischofs an Isolde der milde, freundliche, von Rücksicht auf die Königin eingegebene Ton zuzuschreiben: *elle est discrète et corrigée par toutes sortes de ménagement*[6]) 15432—15443. Zu beachten ist weiter, dass es nach G. allein — seine Vorlage lässt Isolde selbst die Probe mit dem glühenden Eisen vorschlagen — Marke ist, der das Gottesurteil bestimmt 15528.[7])

[1]) S. 12. Hertz S. 545 verweist ebenfalls noch auf den Erklärungsversuch von Kurz. Auch Heinzels Ansicht (S. 45), der das Thomas-Gedicht auch nicht kannte, ist nach den Forschungen von *Bédier* und *Piquet* nicht mehr haltbar: Vgl. Bechstein S. XXX.

[2]) S. *Piquet* S. 266 ff.

[3]) S. *Piquet* S. 268.

[4]) Der doppelsinnige Reinigungseid gehört der internationalen Novellenliteratur an (s. Hertz S. 545), lag dem Dichter schon vor, bleibt darum für unsere Untersuchung ausser Betracht. S. Golther S. 59 f.

[5]) Bezüglich der Benediktion, und überhaupt des kirchlichen Ritus bei den Gottesurteilen, sei verwiesen auf Hertz S. 545, (der Ritus der Ordalien ist im wesentlichen überall derselbe), namentlich aber auf die Ausführungen von Franz 2,349 ff., der die kirchlichen Weiheformeln bei Vollzug des Gottesurteils angibt: S. 365 ff.; eine solche Formel über *iudicium (ferri igne) ferventis* ist auch im Rituale v. St. Florian S. 119; s. Köstler, Der Anteil des Christentums an den Ordalien. (Z. d. Savigny — Stftg. f. Rechtsgesch. 33 (1912) Kan. Abt. II S. 208—248).

[6]) *Piquet* S. 262 ff.; schon *Bédier* bemerkt 1, 212: *le discour de l'évêque est plus mesuré de ton et plus compatissant qu'en S.* In der *Saga* ist die Anklage fast brutal.

[7]) *Piquet* S. 263.

G. geht sodann auf die Not und Angst Isoldes näher ein und fügt aus Eigenem wieder das religiöse Moment hinzu, dass Isolde sich in ihrer Not mit Gebet, Fasten und Almosengeben *an den genaedigen krist* wendet 15546 f. Dieses religiöse Moment stand bei Thomas nicht;[1]) nur andeutungsweise soll auf die Dezenz aufmerksam gemacht sein, mit der G. gegenüber Thomas die Episode mit dem Pilger behandelt;[2]) ganz bezeichnender Weise nimmt G. eine Umstellung in seiner Vorlage vor, wo von der Verteilung des Schmuckes durch Isolde die Rede ist: 15647 ff.; diese Freigebigkeit Isoldes[3]) findet bei G. nämlich vor der Messe statt[4]), weil, wie oben ausgeführt, schon nach bibl. Lehre Beten, Fasten und Almosengeben als besondere Mittel zur Erhörung gelten. (Vgl. Tob. 12,9). Dass in solcher Situation gebetet wird, daran darf nicht Anstoss genommen werden, wie vielfach geschehen ist; das Mittelalter dachte da ganz naiv; Gott wurde angerufen, gute und schlimme Wünsche zu erfüllen.[5]) Allem nach stammt endlich die Schilderung, dass Isolde barfuss, im Büssergewand zur Messe kommt, ebenfalls von G. 15660 ff.

So zeigt sich bis hierher, wie auch da wieder religiöse Motive erst von G. in das Gedicht hineingetragen worden sind. Während nun aber nach dem glücklichen Ausgang die Saga mit den Worten schliesst:[6]) *ok gaf guð henni með sinni fagri miskunn fagra skírn,* gibt G. in zweifellos von der Vorlage unabhängiger, origineller[7]) Rede seine Meinung in bekannter Weise kund: 15737—15754:

dâ wart wol goffenbaerct
und al der werlt bewaeret,
daz der vil tugenthafte krist
wintschaffen alse ein ermel ist etc.

---

[1]) *Piquet* S. 264.

[2]) *Bédier* 1,209. Golther S. 110. Heinzel S. 42.

[3]) Kurz will da noch eine Beicht Isoldes einschieben ohne irgend einen Anhalt dafür im Text zu haben; er will dadurch der Geistlichkeit einen Betrug insinuieren; („den wahren Vorgang erzählt der Dichter dem einsichtigen Leser nur ins Ohr“ S. 333); das Grundlose dieser Aufstellungen hat *Piquet* S. 267 nachgewiesen; vgl. Franz 2,328.

[4]) *Après l'office dans la Saga, Piquet* S. 264.

[5]) S. Schönbach, Hartmann S. 26. Man denke an die sog. Mordmessen. Schönbach S. 172.

[6]) Cap. 59. (S. 74 ed. Kölbing).

[7]) S. *Piquet* S. 265.

Wie ist das zu verstehen? Kurz sah darin einen unerhört freimütigen Angriff auf die Geistlichkeit;[1]) nach Bahnsch[2]) äussert sich hier G.'s Missfallen nicht in mannhaft freimütigem Tadel, sondern in schwächlichem und dabei frivolem Spott. Beide Urteile können nicht mehr aufrecht erhalten werden; denn sie werden dem Dichter nicht gerecht; es muss ein anderer Weg zur Erklärung beschritten werden; zur Beurteilung der Sache sollen drei Fragen gestellt werden, aus deren Beantwortung sich eine gerechte Würdigung G.'s in diesem Punkte ergeben wird:

1. Was dachte G. über die Gottesurteile?
2. Welches waren G.'s Anschauungen über religiöse Dinge?
3. Wie dachte man in theol. Kreisen jener Zeit über die Gottesurteile?

Was den ersten Punkt betrifft, so ist auf die Moroldgeschichte zu verweisen, die bisher für unsere Frage leider gar nicht verwertet worden ist; wie Piquet[3]) bemerkt, hat G. dem Zweikampf zwischen Tristan und Morold abweichend von seiner Vorlage *l'aspect d'une ordalie* gegeben. Hat aber G. diesen Zweikampf als Gottesurteil aufgefasst, so kann man ja aus der Art und Weise, wie er diesen Stoff behandelt, erkennen, wie er über die Gottesurteile dachte; da geht aus der Moroldgeschichte nun deutlich hervor, dass G. nicht an dieselben geglaubt hat. Das beweisen mit aller Deutlichkeit die Worte, die G. Tristan in den Mund legt 6097: *weder er belîbe oder gesige; nu sî daz, daz er dâ belige etc.* 6169 ff.: *gelige ich an dem kampfe tôt;* 6777: *swie mîn ding ergê;* 6992: *sô koment si (got) al ze spâte.* G. betont zwar immer Gottes Hilfe, aber an ein wunderbares Eingreifen Gottes — und eben das macht ja das Wesen des Gottesurteils aus — glaubt er nicht; denn er lässt Tristan stets mit der Möglichkeit des Unterliegens rechnen; die ganze Art der Behandlung dieser Scene zeigt, dass G. daran, dass das Gottesurteil ein Beweismittel sei, nicht geglaubt hat.

Beim zweiten Punkt über G.'s religiöse Anschauungen handelt es sich darum, zu konstatieren, ob G. im allgemeinen ernsthaft über religiöse Dinge spricht, oder spöttisch und frivol; je nach der Beantwortung wird die Beurteilung seiner Worte über

---

[1]) Die ausführliche und gründliche Widerlegung bei *Piquet* S. 266 ff.

[2]) S. 12; B. gibt jedoch zu, dass die Stelle immer noch nicht befriedigend gedeutet sei. S. 11. Vgl. *Piquet* S. 268[2].

[3]) S. 149 und 162.

das Gottesurteil entschieden werden müssen; ohne auf das Material zu verweisen, das in den vorausgehenden Kapiteln zur Entscheidung dieser Frage herangezogen werden kann, soll es im Anschluss an Piquet, dessen Ansicht in Frage des Gottesurteils kaum wird angefochten werden können,[1]) genug sein, nur auf das oben Gesagte zu verweisen: *n'oublions pas*, sagt Piquet,[2]) *que le ton de G. est, dans tout ce passage, profondément religieux et que, plus que le poète français, il s'applique en mettre en relief la piété d'Isolde.* Vergegenwärtigt man sich, was G. an Religiösem in dieser Scene hinzugefügt hat: Isolde wendet sich in ihrer Not betend, fastend und Almosen gebend an die Barmherzigkeit Christi 15548 f., 15651 f.; hört mit glühender Andacht die Messe 15655 f., vertraut auf Gottes Güte 15682 f. — so ist in der Tat mit Piquet schwer zu glauben, dass G. nur Komödie spielen sollte, zumal er uns sonst überall als ein Mann entgegentritt, der die Religion achtet,[3]) und dass er während der ganzen Geschichte seine frivole Gesinnung zurückhielt, obwohl sich doch Gelegenheit genug geboten hätte, dieselbe zu zeigen;[4]) G. ist in Wirklichkeit weder über die Geistlichkeit, noch über Christus entrüstet; man ist denn auch nach der Arbeit von Piquet davon abgekommen, darin eine Gotteslästerung zu sehen;[5]) G. wendet sich vielmehr gegen die, welche bei der Torheit der Gottesurteile durch Doppelzüngigkeit Gott in die Lage bringen, dass er offen vor aller Welt als Zeuge für die Lüge erscheint: *il a critiqué l'usage immoral.*[6]) Vielleicht wäre sein Urteil nicht so scharf ausgefallen, wenn er nicht in seiner Vorlage die Sache so dargestellt gefunden hätte, als ob alles ganz in Ordnung sei. Gott in seiner Barmherzigkeit gewährte der Königin eine schöne Rechtfertigung, heisst es da. Das forderte denn doch seine Kritik heraus: man darf doch nicht Gottes Barmherzigkeit gegen Gottes

---

[1]) Meyer in Z. f. d. A. 49 (1908) Anz. 31 S. 199.

[2]) S. 268.

[3]) Darauf machte längst aufmerksam Bossert, Tristan et Iseult: wolle man hier Blasphemie finden, so wäre das die einzige Stelle im ganzen Gedicht, in dem sich sonst keine Spur religiösen Spottes finde. S. 170.

[4]) S. 268[2] weist *Piquet* diese Ansicht von Bahnsch zurück.

[5]) „G. ist uns nicht mehr der lascive Gottesspötter Lachmanns, nicht mehr der lascive Pfaffenfeind Hermann Kurzens, sondern ein grosser Dichter, der Gott als einen Teil der angebeteten Weltschönheit liebt.“ Meyer a. a. O.

[6]) *Piquet* S. 269. — So wenig die Schilderung G.'s als eines frivolen Gottesspötters befriedigt, ebensowenig berechtigt ist, wie Singer S. 166 sagt, „der Versuch, G. zu einem frommen Mann im orthodoxen Sinn zu machen“: es handelt sich einzig darum G.'s wahres Bild zu finden.

unbedingte Wahrhaftigkeit ausspielen. Man hört aus seinen Worten die Polemik gegen diesen Hinweis seiner Vorlage auf Gottes Barmherzigkeit heraus: Gott ist immer gnädig und barmherzig, wie man es will, auch bei Lug und Trug; auf die Wahrheit schaut er nicht: *erst allen herzen bereit ze durnehte und ze trügeheit, ist ez ernest, ist ez spil; er ist ie, swie sô man wil.* Seht, will der Dichter sagen, das ist die Konsequenz, die sich aus der Torheit ergibt, wenn man Gottes Barmherzigkeit über Gottes Wahrhaftigkeit stellen will. Die Richtigkeit dieser Auffassung der Stelle beweist schon die Form, in die G. die Sache gekleidet hat; der „didaktischste" der höfischen Epiker hat nämlich dazu die von ihm so gern gebrauchte didaktische Form[1]) gewählt. Nachdem er alles erzählt hat, wie es beim Gottesurteil gegangen ist, zieht er gleichsam „die Moral aus dieser Geschichte"; es wurde aller Welt also bewiesen, dass Gott nicht auf die Wahrheit sieht, sondern in seiner Barmherzigkeit so ist, wie man es haben will. Am Schluss seiner Bemerkung wiederholt er noch einmal, dass er nur die Konsequenz aus der Sache gezogen habe und zwar mit denselben Worten wie am Anfang; er beginnt ja mit: *dâ wart wol goffenbaeret* 15737 und schliesst: *daz wart wol offenbâre schîn* 15749. Diese ausgesprochen didaktische Einkleidung am Anfang und am Schluss muss doch zu denken geben; G. will eine Lehre geben, das ist sicher; unter diesen Umständen aber konnte kein Mensch an seinen Worten Anstoss nehmen; jedermann[2]) musste vielmehr durch die Beweisführung des Dichters — so wollte es dieser eben — zur Überzeugung kommen: die Gottesurteile sind töricht und frevelhaft; denn da wird durch die Bosheit der Menschen Gott so hingestellt als wäre er *wintschaffen alse ein ermel* 15740.

Jetzt erhebt sich aber die dritte wichtige Frage: wie ist diese Äusserung G.'s über die Gottesurteile in den Kreisen der Geistlichkeit aufgenommen worden? konnte er da so energische Kritik wagen? oder wie hat man da über die Gottesurteile gedacht?

[1]) S. Preuss S. 72: „Mit diesem didaktischen Zug in G.'s Dichtung hängt seine Neigung aufs engste zusammen, an das Erzählte anknüpfend allgemeine Geltung dafür in Anspruch zu nehmen. Dieser Neigung zu generalisieren, die sich naturgemäss fast ausschliesslich auf Gegenstände der moralischen Welt erstreckt, gibt G. in weitestem Umfang nach." Mit etwas Ähnlichem hat man es an unserer Stelle zu tun. Vgl. Lorenz S. 41 ff.

[2]) Bossert, Tristan et Iseult S. 171: wahrscheinlich ist keinem seiner Zeitgenossen der Gegenstand seines Unwillens entgangen. — Bei dieser Auffassung der Stelle fällt auch der Vorwurf der Respektlosigkeit; s. Singer S. 166.

So verbreitet die Gottesurteile im germanischen Gerichtsverfahren gewesen sind, so finden sich doch schon frühe Spuren entschiedenen Protestes.[1]) Der Bischof Agobard von Lyon bekämpft bereits im 9. Jh. diese Unsitte, und zwar in ganz ähnlicher Weise wie G., in seinem Buch *contra damnabilem opinionem putantium a divini iudicii veritatem igne vel aquis vel conflictu armorum patefieri.*[2]) Agobard hat da eine ganz ähnliche Argumentation, wie sie G. bietet; er betont zunächst, dass Gottesurteile — *vani homines nominent ista iudicium dei* — von Gott nie gewollt seien;[3]) er verweist sodann auf das Törichte und Unmoralische dieses Tuns, als ob der allmächtige Gott den Leidenschaften oder Einfällen der Menschen gefügig sein müsse oder tun, was ihm selbst entgegen sei: *quasi omnipotens deus animositatibus vel adinventionibus hominum servire debeat* (vgl. 15741 f.: *er füeget unde suochet an ... alse gefüege, ... erst allen herzen bereit) aut ipse sibi contraria agat* (vgl. 15746 *ze durnehte und ze trügeheit).* Diese Übereinstimmung ist höchst interessant. Haben nun zwar diese Argumente Agobards weder Gesetzgebung noch Sitte beeinflussen können, so haben sie doch ab und zu auf geistig höher stehende Kleriker Eindruck gemacht, wie der Verfasser des *carmen de Timone comite* beweist.[4]) Vor allem haben ferner mehrere Päpste[5]) sich deutlich gegen die Gottesurteile ausgesprochen; im 9. Jh. wandte sich ausser Stephan V. besonders Nikolaus I. dagegen, *cum hoc et huiusmodi sectantes deum solummodo tentare videantur;*[6]) P. Alexander II (1061—1073) schreibt betr. der Gottesurteile in seinem Brief *ad Romaldum Cumanum ep.: apostolica auctoritate prohibemus firmissime;*[7]) um die Zeit G.'s mehren sich die Proteste der Päpste; so verweist Alexander III. (1159—1181) auf das Verbot Stephans V.: *ferventis vero aquae vel candentis ferri iudicium ... catholica ecclesia contra quendam etiam ... non admittit.*[8]) Hatte sich ferner Cölestin III (1191—1198) gegen das

---

[1]) Vgl. Franz 2,314 ff.

[2]) *Migne* 104, 250 f.

[3]) *Migne* 104, 251: *cum autem nihil tale lex divina vel etiam humana sanxerit, et vani homines nominent ista iudicium dei; unde probari potest, iudicium esse dei, quod deus nunquam praecepit, nunquam voluit.*

[4]) S. Franz 2,315[4].

[5]) Das gibt auch Kurz zu S. 224, 227.

[6]) *Migne* 119, 1144.

[7]) Ep. 122. (*Migne* 146, 1407).

[8]) Ep. 979 (*Migne* 200, 859).

Gottesurteil erklärt,[1]) so trat in seinem Nachfolger Innocenz III. (1198—1216) der entschiedenste Gegner des Gottesurteils auf, indem er auf dem Lateranconcil 1215 dem Klerus die Vornahme der Benediktion beim Gottesurteil untersagte.[2]) Man sieht, wie eben die Päpste, unter deren Pontifikat G. lebte, sich gegen die Gottesurteile ausgesprochen haben, bis Innocenz III. etwa 5 Jahre nach Vollendung des Tristan mit obigem Verbot die Entwicklung zum Abschluss bringt.[3]) Aber nicht bloss die Päpste sind Gegner der Gottesurteile im ausgehenden 12. Jh., auch in Frankreich macht sich um eben diese Zeit eine starke Reaktion gegen die Gottesurteile geltend, die ihre literarische Vertretung in dem Zeitgenossen G.'s, dem Pariser Theologen Petrus Cantor († 1197) fand; das 78. Kapitel seines *verbum abbreviatum*[4]) ist überschrieben: *contra peregrina iudicia ferri candentis et aquae frigidae vel bullientis;* er übt da schärfste Kritik an dieser Unsitte: die Gottesurteile sind von Gott verboten,[5]) sie sind nicht zuverlässig, weil oft der Unschuldige dadurch verurteilt wird;[6]) sie sind töricht, weil die Natur der Elemente wunderbar aufgehoben werde;[7]) er wirft die Frage auf: wenn man durch die Probe des heissen Eisens allen Ungläubigen die Wahrheit der christl. Lehre beweisen könnte, würde die Kirche darauf eingehen? er verwirft das entschieden, weil die Kirche ihren Glauben keinem unsichern Gerichte anvertrauen könne;[8]) ja, er erklärt aufs freimütigste, dass er sich nie zu einem Gottesurteil verstehen würde, selbst *iussus ab universali ecclesia.*[9]) — Aus allem geht klar hervor, dass man es

[1]) In den Dekretalen Gregors IX. c. 2 X. 5.14: *ambiguitatem tuam removemus.*

[2]) In den Dekret. Greg. IX. c. 9 X. 3,50: *nec quisquam purgationi aquae ferventis vel frigidae seu ferri candentis ritum cuiuslibet benedictionis aut consecrationis impendat.*

[3]) Wie die Päpste mit ihrer Forderung auf Abschaffung der Gottesurteile durchdrangen, dass sich auch Verteidiger der Gottesurteile fanden, wie Hinkmar von Reims, berührt unsere Frage nicht, da es sich ja nur darum handelt, festzustellen, welche Ansicht man in theol. Kreisen über die Gottesurteile hatte.

[4]) Franz 2,323[1] bemerkt, dass diese wichtige Schrift in der reichen Literatur über die Gottesurteile übersehen worden ist.

[5]) *Migne* 205, 226: *diabolica tentamenta, quibus dominus tentatur, et eodem sunt prohibita.*

[6]) L. c. *istis enim saepe damnari innocens.* Beispiele sind angegeben *Migne* 205, 230 f: *non esse innitendum falsitati et incertitudini peregrini iudicii multa exempla probant.*

[7]) *Migne* 205, 227 f.: *aufertur elemento natura sua et officium, quod est teneram carnem comburere . , . iudicium ignis esse refellendum et repellendum.*

[8]) *Migne* 205, 229.

[9]) *Migne* 205, 227: *iussus ab universali ecclesia peregrinum iudicium non exercerem.*

um die Wende des 12. zum 13. Jh. mit einer starken Krisis in der Frage der Gottesurteile zu tun hat; die Formeln für die Benediktion werden vom 13. Jh. an immer seltener in den liturgischen Büchern gefunden.[1]) Endlich muss noch darauf hingewiesen werden, dass die ablehnende Haltung des Papstes Innocenz III. gerade in Strassburg bekannt wurde; er schreibt nämlich an den Bischof und Custos von Strassburg, man solle den Reimbold, den Überbringer des Briefes, der wegen Ketzerei angeklagt war, vorsichtig so behandeln, *quod nec eum iniquum gravet iudicium;* wörtlich heisst es dann in dem Brief: *licet apud iudices saeculares vulgaria exerceantur iudicia, ut aque frigide vel ferri candentis sive duelli, huiusmodi tamen iudicia ecclesia non admisit, cum scriptum sit in lege divina: non tentabis dominum deum tuum;*[2]) das Schreiben ist datiert vom 9. Januar 1212. Soll das für die Beurteilung G.'s verwertet werden, so muss äusserst vorsichtig zu Werke gegangen werden; denn es ist nicht bewiesen, dass G. das Jahr 1212 und damit die Kenntnis dieses Briefes und die dem Inhalt desselben allerdings direkt entgegengesetzten Vorgänge des Jahres 1212 erlebt hat.[3]) Wäre das der Fall, dann ist ja sein scharfes Urteil wohl verständlich. Aber auch in dem Fall, dass der Tristan im Jahre 1210 durch den Tod G.'s abgeschlossen war, darf doch soviel gesagt werden, dass man in Strassburg schon um diese Zeit sich mit der Sache des Reimbold beschäftigt haben wird und damit auch für die Frage der Gottesurteile interessiert war; wie aus dem Schreiben des Papstes erschlossen werden kann, hat man sich offenbar in Sachen des Reimbold auch nach der Anwendung des Gottesurteils gefragt; ist nun das Schreiben

[1]) S. Franz 2,327.

[2]) J. F. Böhmer, Reg. imp. V (2. Bd. S. 1112 No. 6116).

[3]) Der Bischof wurde übrigens von anderen zu diesem Vorgehen gedrängt; er selbst war nach Wimpheling ein frommer und friedliebender Mann; über die Vorgänge selbst liegen mehrere Berichte vor, die in offenem Widerspruch zu einander stehen; der Chronist Königshoven sagt bloss: *ketzere uf 80 wurden zu strosburg verbrant;* ebenso Guillimann S. 268: *a. d. 1212 octoginta heretici Argentinae ignibus concremati;* Trithemius setzt die Sache in seinen Annalen irrtümlich in das Jahr 1215; die ausführlichsten Nachrichten stammen von Specklin († 1589); darnach wurde den Ketzern freigestellt, ihren Glauben durch das glühende Eisen zu beweisen; der Priester Johannes lehnte das ab mit der uns bekannten Begründung: *man sol Gott nit versuchen.* Vgl. Schmidt, die Sekten zu Strassburg im MA. S. 34 ff.: Röhrich S. 123. Vgl. Heinzel S. 51 f. — Ist dieser Reimbold identisch mit dem in einer Urkunde v. 1211 genannten Reinboldus (Urkdb. 1. Abt. 1 Bd. No. 155), so handelt es sich um einen Laien.

datiert vom 9. Januar 1212, so darf sicherlich angenommen werden, dass die Anklage des Reimbold mindestens ins Jahr 1211 fiel, wahrscheinlich schon bis 1210 oder vielleicht noch weiter zurücklag; denn von der Anklage auf Ketzerei bis zu dem Erlangen eines Schreibens in Rom dürfte in damaliger Zeit ein ziemlicher Zeitraum verflossen sein. War nun um diese Zeit die Möglichkeit oder Notwendigkeit eines Gottesurteils an Reimbold ventiliert, so musste G. mit seiner entschiedenen Gegenäusserung eben in den Kreisen der höher gebildeten Geistlichkeit wohl verstanden werden; waren ja doch darunter Mitglieder mit dem Magistertitel, denen die Anschauungen der Päpste und das Buch des Pariser Theologen Petrus Cantor sicher bekannt gewesen sind.

So reiht sich denn die Opposition G.'s gegen die Gottesurteile als Frevel gegen Gott, den man nach menschlichem Gutdünken missbrauche, ganz naturgemäss dieser historischen Entwicklung ein: seine Worte sind nur eine andere Wendung für den von den Päpsten und den anderen Gegnern der Gottesurteile immer wieder citierten Satz: *non tentabis deum;* der Gedanke G.'s ist kein anderer, als dieser stehende Ausdruck zur Charakterisierung der Verwerflichkeit der Gottesurteile besagt. Auf keinen Fall darf seine Äusserung eine Instanz sein dafür, dass er nicht Kleriker gewesen sei; eher könnte man sagen, eben diese Äusserung verrät den Theologen. Was aber den Ausdruck betrifft, so war das Mittelalter, wie andere deutsche Dichter zeigen, in diesem Punkte wenig heikel.

Eva: 17929—17970.

Die längste ausgesprochen theol. Wendung im Tristan, bezeichnenderweise wieder von G. selbst dem Gedichte eingefügt[1]) und zwar ohne Spur von Spott, sondern in ganz ernsthaft didaktischem Tone, ist der Exkurs über das erste Verbot, den Sündenfall und dessen Folgen: Die Frauen tun vieles, bloss weils verboten ist: wär es nicht verboten, so hätten sie gar kein Verlangen darnach. Sie sind eben Kinder ihrer Mutter Eva — damit hat G. wieder in seiner beliebten didaktischen Art das Thema angegeben — und die hat das erste Gebot nicht befolgt. Gott hatte ihr erlaubt, mit Obst, Blumen, Gras und allen Gegenständen

[1]) Eingehender Nachweis bei *Piquet* S. 298 ff.



des Paradieses zu tun, was sie wolle, — *wan einez, daz er ir verbôt an ir leben und an ir tôt* 17945; über diese verbotene Frucht berichtet G.: *die pfaffen sagent uns maere, daz ez diu vîge waere.* Eva brach es und brach dadurch Gottes Gebot und verlor sich selbst und Gott. Ich glaube sicher, meint G., Eva hätte es nicht getan, wäre es nicht verboten gewesen; sie wollte eben kein anderes als gerade das verbotene Obst *dar ans ouch alle ir êre gaz* 17964. Nun wiederholt er wieder, was schon öfter beobachtet werden konnte, in seiner didaktischen Art das schon oben zu Anfang angegebene Thema: so sind alle Evastöchter; es gibt heute noch solche Even, *die durch verbot sich selben liezen unde got!* 17970. Ein Beweis, wie sehr diese Geschichte den Dichter beschäftigt hat, ist der Umstand, dass er nach fast 260 Versen sich noch einmal an die Sündenfallgeschichte erinnert und zwar in anderem Zusammenhang; er berichtet diesmal den Sündenfall selbst; als Tristan von Isolde in den Baumgarten gebeten, der Einladung folgt, bezeichnet G. das mit den Worten: *nu tete er rehte als Adam tete: daz obez, daz ime sîn Eve bôt, daz nam er und az mit ir den tôt* 18166.[1]) Wie heimisch sich der Dichter auf diesem theol. Gebiete fühlt, beweisen ferner die auf die Evageschichte folgenden Ausführungen über das Frauenideal, bei dessen Schilderung ihm immer der Gedanke an das Paradies vorschwebt; wer eine gute Frau hat *der hât daz lebende paradîs* 18070: sicher in Erinnerung an den Fluch: Dornen und Disteln soll sie dir tragen im Paradiesbericht (1 Mos. 3,18) redet auch G. von *dorn unde distel unde hagen* 18082: *in disem paradîse,* sagt er blüht und grünt alles nach Herzenslust: *da enist niht obez inne* 18089 d. h. da gibts keine verbotene Frucht: schliesslich ruft er aus: *ahî, ein sô getân pardîs!* 18092. Der Vergleich mit dem Paradies ist übrigens den Kirchenschriftstellern ganz geläufig; so führt z. B. Hon. August.[2]) den Vergleich: *anima sancta est paradisus* bis ins Einzelnste aus. Ist es schon wohl der Beachtung wert, dass G. sich so lange in diesen theol. Ideen bewegt, so ist die Stelle doch viel wichtiger wegen der eingeschobenen Bemerkung: *diu pfaffen sagent uns maere, daz ez diu vîge waere.* Der Satz ist eingefügt, ohne dass er durch die vorhergehende oder

[1]) Vgl. die bei ähnlicher Gelegenheit gemachte Bemerkung: *ich sazte es wol min leben, daz sît Adames tagen als edel valsch nie wart geslagen.* 12614 f.

[2]) Expos. in cantic. cantic. (*Migne* 172, 428).

nachfolgende Ausführung irgend geboten gewesen wäre.[1]) Die Verse erfordern genaue Untersuchung ferner deswegen, weil man neben dem Passus über das Gottesurteil aus dieser Stelle geschlossen hat, dass G. kein Kleriker gewesen sein könne;[2]) weil er sich da ausdrücklich auf die Autorität der Theologen berufe, könne er nicht zu ihnen gehört haben. Soviel darf aber, wie es scheint, schon von vornherein nicht aus dieser Äusserung geschlossen werden. Die Sache liegt so: G. behandelt im ganzen Abschnitt ein theol. Gebiet; ohne sich auf Autoritäten zu berufen, beginnt er, seine Ansicht über Eva zu entwickeln; mit Recht! denn wenn man von allgemein bekannten Dingen redet, braucht man sich nicht auf Autoritäten zu berufen. Sobald er aber die verbotene Frucht als Feige bezeichnet, und nur da, beruft er sich auf Autoritäten, sicherlich weil er jetzt den Boden des allgemein Bekannten verlässt, wie im Folgenden gezeigt werden wird. Autorität aber auf dem angezogenen Gebiet sind die Theologen, zumal damals — wie aus dem Tristan selbst ersichtlich — der Begriff des Gelehrten und Geistlichen zusammen fiel. So konnte der Dichter, selbst wenn er auch Geistlicher war, nicht anders sagen als *die pfaffen sagent*;[3]) der Ausdruck würde eben soviel bedeuten als: die Gelehrten sagen (vgl. die Dichter sagen). — Jetzt erhebt sich aber die Hauptfrage, die für den Dichter von einschneidender Bedeutung ist: war diese Kenntnis, dass die Feige die verbotene Frucht sei,[4]) eine ganz geläufige, oder war es eine selbst für Kleriker entlegene, nur gelehrten Klerikern bekannte Kenntnis? Es leuchtet ein, wie bedeutsam die Beantwortung der Frage für G. ist.

In den Natursagen[5]) erscheint fast durchgehends der Apfel als verbotene Frucht und es wird damit die Bezeichnung Adams-

[1]) Hoffa S. 350: „auch die theologische Quisquilienfrage, welche Frucht eigentlich Evas Begierde gereizt habe, verrät nur allzudeutlich den klösterlichen Magister.“

[2]) Vgl. Heinzel S. 19 f. S. 50 ff. Hertz S. 473. Golther S. 168 ff. *Piquet* S. 314.

[3]) Das kann z. B. eine altdeutsche Predigt beweisen, in der der Prediger einen Geistlichen citiert: *iz spricht ouch ein vil wis pfaffe, Boecius.* (Schönbach 1, 161, 12).

[4]) S. Hertz: 1. Auflage 1877. S. 613 ff.; in die späteren Aufl. (⁶1911) ist diese Ausführung über die Feige nicht mehr aufgenommen: s. S. 553.

[5]) Natursagen hg. v. O. Dähnhardt 4 Bd. Leipzig und Berlin 1907—1912. Nebenbei sei daran erinnert, dass der Feigenbaum im Buddhismus in Erinnerung an die hl. Nacht Buddhas als Baum der Erleuchtung gilt (*bodhivrksa)*. P. Volz, Jüd. Eschatol. von Daniel bis Akiba. Tübingen u. Leipzig 1903 S. 376. A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Leipzig 1905 S. 9 ff.

apfel erklärt; eine jüdische Tradition behauptet, dass die Frucht des verbotenen Baumes der Ethrog, eine Zitronenart, gewesen sei.[1]) Der Apfelbaum spielt ferner eine Rolle in der griechischen Mythologie (Hesperiden); allgemeine Geltung als verbotene Frucht hat der Apfel bei den Deutschen, Engländern, den übrigen Germanen, sowie bei den Slaven lateinischer Kultur; alle diese Völker nennen den Kehlkopf Adamsapfel.[2]) Dass die verbotene Frucht die des Feigenbaums gewesen, findet in den Sagen keinen Rückhalt. Da ferner bekanntlich der biblische Bericht (1. Mos. 3) die Art der verbotenen Frucht nicht bezeichnete, so war es der Findigkeit der Theologen überlassen, dieselbe festzustellen. Die griech. Väter sind denn auch erst vom N. T. aus auf den Gedanken gekommen, dass die Feige die verbotene Frucht gewesen sei z. B. Isidor v. Pelusium,[3]) der an der Stelle, wo er *de maledicta ficu* handelt, die kurze Bemerkung macht: *hanc transgressionis arborem esse.* Wichtiger als die Ansichten der Griechen sind uns hier die Meinungen der lat. Theologen, vorab der Zeitgenossen G.'s: Al. de ins., dem Dichter wohlbekannt, spricht sich darüber nicht aus;[4]) ein an sich nicht bedeutender, aber viel gelesener Theologe ist Hon. Aug.; namentlich dessen *elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae,* ein in Form eines Dialogs zwischen *discipulus* und *magister* abgefasstes Lehrbuch der kirchlichen Lehre, war sehr beliebt; es ist ein in Frag- und Antwortform abgefasster Katechismus, aus dem man sich das Wissen in religiösen Dingen holen konnte; ausführlich wird denn auch vom Sündenfall gehandelt, wobei aber immer der Apfel als die verbotene Frucht erscheint;[5]); das gilt offenbar als selbstverständlich, so dass eine andere Frage gar nicht gestellt wird.[6]) So erklärt es sich auch, dass weiterhin Petrus Lombardus,[7])

[1]) Dähnhardt, I. Bd.: Sagen z. A. T. S. 208 ff.

[2]) S. Hertz S. 621. (1. Aufl.)

[3]) Ep. 1, 51 (*Migne* 78, 214).

[4]) Er redet sent. 28 de s. Maria (*Migne* 210, 246) vom Paradiesbaum in allegorischer Weise, ohne seine Art zu bestimmen.

[5]) Eluc. 1,13 ff. (*Migne* 172, 1119 f.): *d: fuit scientia boni et mali in illo pomo? m: non in pomo ...; d: quid magni fuit comedisse pomum? m: mulier... de vetito pomo praesumpsit.*

[6]) Die Abbildung des Sündenfalls im hortus delic. der Herrad v. Landsberg zeigt Eva mit zwei Äpfeln: zwischen Adam und Eva steht ein Apfelbaum; s. Pl. VIII, S. 7: so auch im altfr. Heldenepos. Merk S. 5.

[7]) Sent. l. 2. dist. XXII (*Migne* 192, 697 ff. vgl. 1049).

der *magister sententiarum* ebenfalls nicht auf die erwähnte Frage zu sprechen kommt; ebensowenig redet davon Richard v. St. Victor.[1]) Rupert v. Deutz[2]) behandelt in seinem ganz ausführlichen Kommentar zur Genesis alle möglichen Fragen über diesen Punkt; er kommt auch ausführlich auf das *lignum vitae* zu sprechen, ohne indes im geringsten die Frage nach der Art dieses Baumes aufzuwerfen. Hugo v. St. Victor[3]) weist bei Behandlung der Berufung des Nathanael; *cum esses sub ficu* (Joh. 1,48) nebenbei darauf hin, dass einige daraus einen Schluss auf den Feigenbaum machen: *de cuius foliis perizomata sibi fecerant Adam et Eva;*[4]) an einer andern Stelle weiss er nun mit Bezug auf letzteres zu berichten: *per hoc quidam existimant ficum fuisse lignum scientiae boni et mali.*[5]) Petrus Comestor (der Bücher-„Verschlinger") übernahm diese offenkundig seltene Ansicht von Hugo v. St. Victor, denn Petrus Comestor ist auch Victoriner; er spricht ferner immer in herkömmlicher Weise *de esu pomi;*[6]) endlich berichtet er in Erklärung derselben Stelle wie Hugo, nämlich: *fecerunt sibi perizomata,* und mit denselben Worten die Weisheit: *hinc quidam dicunt ficum fuissi arborem prohibitam.*[7]) Man sieht auf den ersten Blick, dass G.'s Worte: *die pfaffeu sagent uns macre, daz ez diu vîge waere* eine Übersetzung dieser Stelle sind.[8]) Die Worte *quidam dicunt,* womit jene beiden Theologen die Sache einführen, zeigt, dass auch ihnen diese Kenntnis nicht als eine allbekannte, sondern als eine gelehrte Kenntnis vorkam; das rechtfertigt die Auffassung der Worte G.'s: *die pfaffen sagent* mit: die Gelehrten sagen. Die Historia scholastica des Petrus Comestor ist in den Schulen ein beliebtes Lehrbuch der biblischen Geschichte geworden; allein G. hat das Buch nicht vom Schulunterricht in der Klosterschule her gekannt, sondern in späteren Jahren gelesen: die Historia scholastica erschien nämlich 1170; bis sie Schulbuch wurde dürften aber in damaliger Zeit doch mindestens 10—20 Jahre

---

[1]) Adn. myst. in Ps. 121 (*Migne* 196, 363 ff.).

[2]) Com. in Gen. l. 3 c. 9 ff. bes. c. 30. (*Migne* 167, 294 ff. 316 ff.).

[3]) Garnerus can. reg. s. Victoris weiss in seiner Abhandlung de ficu (Gregorian. l. 9 c. 14 [*Migne* 193, 341]) noch nichts vom Feigenbaum als dem verbotenen Baum.

[4]) Alleg. in n. t. l. 5 (*Migne* 175, 841).

[5]) Adnot. elucid. in Pentat. in Gen. (*Migne* 175, 42).

[6]) Hist. scholastica lib. Gen. c. 22 (*Migne* 198, 1072 f.).

[7]) Hist. schol. l. c. c. 23 (*Migne* 198, 1073).

[8]) Angedeutet von Hertz [6] S. 553.

verflossen sein. G. aber war, als er schrieb, nach seinen eigenen Worten *(sô zîtec ich ze lebene bin 42)* schon in reifen Jahren; G. „der Bürgerliche“ zeigt hier wieder eine auffallende Vertrautheit mit der theol. Lit.; denn allem nach ist es selbst manchem Kleriker nicht bekannt gewesen, was G. hier zum besten gibt: er zeigt seine Gelehrsamkeit, ein Umstand, der öfters bei ihm bemerkt worden ist;[1]) diese Gelehrsamkeit geht hier auf eine Sache, deren Kenntnis bei ihrer Seltenheit doch nur gebildeten Klerikern zugänglich war; solchen Kreisen stand G. offenbar nahe, zumal schon das Gottesurteil in diese Richtung weist.

Gottfrieds Sittlichkeit.

Religion und Sittlichkeit gehören zusammen; darum kann es in einer Untersuchung über die theol. Ausdrücke im Tristan nicht unterlassen werden, auch über die darin zum Ausdruck kommenden Anschauungen über Sittlichkeit ein Wort zu sagen; wie man G. gottlos genannt, so ist ihm auch Unsittlichkeit nachgesagt worden; ihn von diesem Vorwurf gereinigt zu haben, ist das Verdienst Heinzels; er hat darauf hingewiesen, wie dezent G. in seiner Schilderung ist, oft im Gegensatz zu seiner Vorlage, ganz im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen Dichtern, selbst zu Wolfram von Eschenbach, der sich manchmal derb, fast zotenhaft ausdrückt, selbst wenn man daran denkt, dass das Mittelalter nicht prüde war. G. hat alles, selbst heikle Dinge mit edler Anständigkeit behandelt; nirgends wird er zotenhaft oder gebraucht einen unziemlichen Ausdruck; es kann hier nicht die Aufgabe sein, Heinzels Ausführungen zu wiederholen; allein was u. E. von Heinzel viel zu wenig beachtet worden ist, worauf aber entschieden aufmerksam gemacht werden muss, das ist das Motiv der *triuwe;* dasselbe spielt eine ganz bedeutende Rolle im Tristan; indem das im Folgenden gezeigt wird, dürfte damit auch ein Beitrag zu G.'s Sittlichkeit gegeben sein.[2])

---

[1]) Vgl. Heinzel S. 29. Es erübrigt noch, bei den andern Punkten die Beziehungen zu den Theol. festzustellen: zu 18167: *daz obez, daz ime sîn Eve bôt daz nam er und az mit ir den tôt,* vergleiche: *(mulier) viro suo mortem porrexit,* Hon. Aug. eluc. 1, 13 ff. (*Migne* 172, 1119 f.). Zu V. 17968: *waz man der Even funde noch hiutes tages etc.* vgl. *qualis autem vel quanta sit muliebris importunitas passim non solum divina, sed etiam humana testantur exemplaria* Rup. v. Deutz l. c. (*Migne* 167, 295).

[2]) Die grosse Dezenz gegenüber Thomas kommt vor allem zum Ausdruck in der Scene mit dem Pilger, in der G. alles Anstössige beseitigt hat s. Golther



Gleich in der Einleitung wird betont, dass die Lektüre des Gedichtes gut sei: *ez staetet triuwe* 175; eben über diese will G. schreiben: *wan swâ man hoeret oder list, daz von sô reinen triuwen ist, dâ liebent den getriuwen man triuwe und ander tugende van* 177; immer hört man gern von den zwei Liebenden dieser Geschichte; uns ist *süeze und iemer niuwe ir inneclîche triuwe* 219; diese zwei Liebenden sind zwar tot, aber ihre Geschichte kann immer noch *den triuwen gernden triuwe geben* 224; neben Herzelieb und Herzeleid preist der Dichter *ir triuwe ir triuwen reinekeit* 231. Das lässt bereits deutlich erkennen, dass G. nicht bloss die Allgewalt der Minne schildern will, der sich alles Gesetz und Recht und Gott,[1]) beugen muss, sondern dass es ihm vor allem um Schilderung der *triuwe* zu tun ist; ja, letztere muss nach ihm sogar Herr werden über der Minne Gewalt; man darf nicht einfach seiner Begierde nachgeben *swer sich an niht wil kêren, wan an des lîbes gelust, daz ist der êren verlust* 12514; so wohl sich Tristan fühlt in seiner Liebe zu Isolde: *sîn triuwe lag im allez an* 12520, und hatte er zuerst der Minne den Sieg verstattet über *triuwe* und *êre: die selben siglôsen zwô die gesigeten an der minne dô* 12529. Besonders deutlich äussert sich die Betonung der *triuwe* in den Reflexionen über die Minne; so 12283 ff., wo er über wahre und falsche Minne spricht: *Minne.. diu frîe, diu eine, diu ist umbe kouf gemeine* 12304; wie gern liest man da von alten Liebesgeschichten; was uns da so wohl tut, das isf die *triuwe* bei den Liebenden der alten Zeit: *und sîn*

S. 110 f.; S. 175; Heinzel S. 42; *Bédier* 1,209; ferner in V. 5967: *niht megede, niwan knebelîn* gegen Eilhart s. Hertz S. 518 f. Heinzel verweist zum Vergleich (S. 41 f.) auf Ulrich v. Lichtenstein 349,31; 352,22; 362,22; 364,18 (ed. Lachmann), vor allem auf Wolfr. v. Eschenb. Parz. 643,27 (*hirzwurz,* ein für uns sehr anstössiger Scherz); die Stelle ist nicht vereinzelt: Tit. 81, 3 ff.; Willeh. 100,4 ff.; 100.9 ff.; 279,1 ff.; ferner die derbe Ausdrucksweise Winsbekin 13,6; 14,1: über die Redeweise im mhd Volksepos. L. Wolf. Der groteske und hyperbolische Stil des mhd. Volksepos (Palaestra 25 (1903) S. 133 ff. Damit vergleiche man G.'s Redeweise in den V. 1317: 15401 ff. gegenüber Sir Tristrem V. 861 f. (S. 25 ed. Kölbing): *thi fader thi moder gan hide in horedom he hir band;* 12105 ff.; 12186 ff. 12440 ff. (*Bédier* 1,147) u. a. Über die scheinbar G.'s Keuschheit, wie sich Heinzel ausdrückt, widersprechenden Äusserungen s. Heinzel S. 42: vgl. *Piquet* S. 315 ff.: Roetteken, das innere Leben bei G. S. 95.

[1]) Heinzel S. 44 f.: erinnert sei hier an des Dichters missbilligende Äusserung bei Brang. Stellvertretung 12451: *alsus sô lêret minne durnehteclîche sinne ze valsche sîn verflizzen* und beim Mordbefehl 12714: *diu tete an disen dingen schîn, daz man laster unde spot mêre fürhtet danne got.*

der selben state sô wol, daz lützel ieman waere getriuwe unde gewaere 12330; woran es der gegenwärtigen Zeit, des Dichters Ansicht nach, fehlt, das ist *triuwe: wan uns daz selbe zaller zît mit jâmer under füezen lît, dâ von ez allez ûf erstât: deist t r i u w e, diu von herzen gât etc.* 12337; ebenso zielt die Ausführung in V. 13035 ff. auf die *triuwe* ab: zur Minne gehört *ouch underwilen zorn; ich meine zorn âne haz.* Der Dichter führt die wohltätigen Wirkungen davon gerade bezüglich der *triuwe* an: *wan alse in zorn vil wê getuot, sô süenet sî diu triuwe; so ist... der triuwen mê dan ê* 13046; (vgl. 13066: *fiuren an den triuwen;* 13074: *so ist triuwe ie diu suonaerîn;* 13076: *diz niuwet die triuwe);* endlich heisst es in der Reflexion über das Frauenideal unter dem Bilde des Paradieses 18089: *da enist niht obezes inne. Triuwe* ist überhaupt im ganzen Gedicht das Schiboleth der Edlen und Vortrefflichen; fast auf jeder Seite begegnet man einmal dem Wort *triuwe;*[1]) es wird nimmermüde von allen wichtigen Personen betont: von Riwalin 250; namentlich ist Rual *der getriuwe marschalc Foitenant* 1892; 5180; vgl. 1598; er ist *der triuwe ein habe, der nie gewancte abe* 1593; Rual und Floräte: *die beide ein triuwe unde ein lîp (wâren)* 1800; (vgl. 1805: *ganzlîcher triuwe wielten).* Ruals glänzende *triuwe* veranlasst G. zu der Reflexion

1789 *riuwe unde staetiu triuwe*
nâch friundes tôde ie niuwe
dâ ist der friunt ie niuwe
daz ist diu meiste triuwe.

Das überträgt G. sofort auf Rual, wenn er fortfährt: *swer... nâch tôde triuwe an ime (friunde) begât... deist aller triuwe ein krône.* Als Rual später an Markes Hof die Geschichte von Riwalin und Blanscheflure erzählt, da meint der Dichter 4272: *elliu diu âventiure diu was hie wider kleine niwan diu t r i u w e al eine, die er nâch tôde an ime begie... diu meiste triuwe.* (4318: *wie getriuwe er waere).* Von Tristan versäumt G. nicht, hervorzuheben: *dar an tete er der werlde schîn, wie vollekomener triuwe er pflac* 2186. (Vgl. 18636: *getriuwer hêrre guoter);* als die Norweger mit ihrem Schiff in Not kommen, da finden sie als Ursache 2445: *deist niwan... von den untriuwen komen. Triuwe* wird auch bei der Schwertleite gefordert: *wis... getriuwe* 5033 und 5038; gegen

[1]) Nebenbei mag an die Beteuerungsformel *entriuwen* erinnert werden; sie wird viel gebraucht u. a. 6243; 10519; 14532; 15949; 15958, 17534 f.; 17882; 18229, 19255; 19284. Vgl. Pope S. 96.



Morolds Vorwurf: *sô brechet ir . . . iuwer triuwe* 6357 verwahrt sich Tristan energisch: *ez lûtel übele, swer dem man an sîne triuwe sprichet* 6364. Marke heisst einmal *der getriuweste* 13656; im Verkehr mit Gilan ist ebenfalls von Treue die Rede: *er bôt im triuwe unde hant* 15961; *sît gemant der triuwen* 16222; 16237; auch zwischen Tristan und Kaëdin besteht *triuwe* 18752; Brangäne heisst regelmässig: *diu getriuwe Brangaene* 12105; 12757; 12777; 12869; 12941; 12948; 14403, 14481; 14488; 18255. Welcher Wert der *triuwe* zukommt, erhellt ferner daraus, dass *triuwe* oft in Verbindung mit Eid oder Gott erscheint: *sweren eide und eide, triuwe über triuwe geben* 12720; *bôt ir triuwe hin* 12101; *mit triuwen oder mit eiden* 12097; *si gelobete . . . mit ir triuwen und mit gote* 12103. Die grösste Rolle spielt natürlich die *triuwe*, wie eben angedeutet, bei Tristan und Isolde. Gleich nach dem Minnetrank heisst es von Tristan 11745: *dô er der minne enpfant er gedâhte sâ zehant der triuwen* (11760; 11772); von dem Kampf zwischen *minne* und *triuwe*, wo die letztere siegen muss, ist schon geredet worden (12520);[1]) bei den beiden Liebenden hebt G. immer die gegenseitige *triuwe* hervor; diese will er ja eben seiner Zeit, die von *triuwe* gar nichts mehr weiss, zeigen; denn sie ist die Hauptsache (vgl. 12340: *deist triuwe, diu von herzen gât);* dass er die *triuwe* Tristans und Isoldens zeigen will, hat er ja dem Leser in der Einleitung angekündigt: darum heissen die Liebenden: *diu getriuwe cumpanîe* 16632; *diu getriuwe massenîe* 17143; *diu getriuwen senedaere* 17187; vom Aufenthalt in der Minnegrotte weiss G. zu berichten: 16828: *si truogen verborgen innerhalp der waete daz beste lîpgeraete daz man zer werlde gehaben kan daz truoc sich in vergebene an und ie frisch unde niuwe: daz was diu reine t r i u w e.* Als Isolde das Hündchen Petitcriu hat, während in der Ferne Tristan traurig ist, macht sie sich Vorwürfe: *ohî, ohî, und fröuwe ich mich wie tuon ich ungetriuwe sô.* 16372. Als es ans Scheiden und Meiden geht, sagt Isolde: *wirn sîn iemer*

---

[1]) Bei dieser Wertschätzung der alles überragenden *triuwe* ist die Frage von Roetteken S. 112, warum Tristan Isolde an Marke ausliefert und nicht einfach entführt, leicht zu entscheiden; G. gibt ja darauf selbst Antwort 12520: *sîn triuwe lag im allez an.* Roetteken urteilt übrigens anerkanntermassen zu „modern“ über Tristan; vgl. S. 110 ff.: „Isolde lügt und schauspielert grandios.“ — Bei Beachtung dieser Wertschätzung der *triuwe* lösen sich auch die Schwierigkeiten, die bei Heinzels Erklärung übrig bleiben. S. 44. Vgl. Lorenz S. 44 f.

beide der liebe unde der triuwe staete und niuwe 18306; sie gibt Tristan ein Ringlein: *daz lât ein urkünde sîn der triuwen* 18311 (vgl. 18334: *wart Isôt ie mit Tristane ein herze unde ein triuwe.)* Ganz bezeichnenderweise klagt Tristan darnach am Grabe Ruals: *als ich von kinde hân vernomen, daz triuwe und êre werde begraben in der erde* 18660; (vgl. 18664); in Arundel beginnt Tristans *triuwe* zu wanken; er macht sich Vorwürfe: *ich ungetriuwer* 19146; *ich triuwelôser Tristan* 19158; *hêrre Tristan, sich dîne triuwe an Isôt an: gedenke genôte der getriuwen Isôte, diu nie fuoz von dir getrat* 19261. (Vgl. 14538; 16363; 16404); schliesslich gibt er nach: *wan diu triuwe, . . . diu enmac mir niht ze staten gestân* 19472. Eben an dieser Stelle, wo der grosse Konflikt in der *triuwe* beginnt, bricht unser Gedicht leider ab. Soviel geht aber aus dieser Untersuchung klar hervor, dass ein überaus grosses Gewicht auf die *triuwe*[1]) gelegt ist; das muss bei der Frage nach G.'s Sittlichkeit unbedingt berücksichtigt werden, wenn anders eine gerechte Würdigung G.'s erreicht werden soll.

In diesem Zusammenhang soll endlich noch über eine Stelle geredet werden, die den Erklärern viel Schwierigkeit bereitet hat:

17140: *ich han die fossiure erkant*
sît mînen eilif jâren ie
und enkam ze Kurnewâle nie.

Paul[2]) meint, die Stelle sei einfach so zu verstehen: ich habe die Grotte kennen gelernt d. h. das was nach der allegorischen Auslegung in ihr enthalten ist und dazu brauchte ich nicht nach Kurnewal zu gehen; Kottenkamp[3]) gefällt diese Erklärung nicht; er schlägt dafür vor: obgleich ich niemals nach Kurnewal gekommen bin, ist mir die Grotte doch stets lieb und heimisch gewesen und es findet sie überall auf der ganzen Welt *swer mit rehter güete kan zer minne wesen gedanchaft* 17056 f. Bechstein[4]) bietet zwei Möglichkeiten, ohne sich für die eine oder andere zu entscheiden; er fragt: heisst es: ich habe eine Minnehöhle kennen

[1]) Anzufügen ist noch 13764: Marke findet nichts, was *wider den triuwen waere*; von Tristan heisst es 13962: *in welhen triuwen er ez tuot; 13984: mîner (sc. Is.) triuwe lützel sî; 14729: stüende iuwern triuwen baz.*

[2]) Zur Krit. und Erkl. von G. v. Str. Tr. 1872 S. 19.

[3]) Zur Krit. und Erkl. des Tristan S. 31 f.

[4]) Bechstein 2,234; auch S. XXX urteilt Bechstein unentschieden: „stellt er sich dadurch in einen Gegensatz zu Tristan und Isolt? oder will er sagen, dass er ehelos geblieben?"

gelernt, aber nicht eine solche, wie sie Tristan in Kurnewal fand? oder: ich habe wie Tristan eine Minnehöhle gefunden, aber ich bin nicht nach Kurnewal gekommen wie er d. h. ich bin kein Tristan, ich war nicht so glücklick wie er? Hertz[1]) sagt einfach: G. kannte die Minne aus eigenen Erlebnissen seit seinen Knabenjahren. Man sieht, wie widersprechend die über G.'s Liebeserfahrung abgegebenen Urteile sind. Zuletzt hat Janko der Sache seine Aufmerksamkeit geschenkt und ist in Erklärung der Stelle eigene Wege gegangen. Pauls Erklärung findet er am prosaischsten, weniger prosaisch die Kottenkamps; für Bechstein waren die Verse fein humoristisch, nach Janko ist „die Stimmung des Dichters zart, elegisch klagend, womit er unser aufrichtiges Mitgefühl verdient hat";[2]) schliesslich interpretiert Janko folgendermassen: „auf diese Weise kenne ich die Wundergrotte schon längst; ich weiss sehr wohl, was für Seligkeit sich dort verbirgt, habe davon auch, wie ihr wisst, öfters gekostet, allein nach Kurnewal kam ich nicht, d. h. jenes höchste zeitlich und örtlich ungestörte Liebesglück in dauernd beseligender Vereinigung wie dortzulande, speziell in der Grotte Tr. u. Is., habe ich nicht gefunden;[3]) *sît mînen eilif jâren* bedeutet nach Janko entschieden so viel wie „längst". Janko dürfte mit seinem Erklärungsversuch wohl nirgends befriedigt haben; es ist darum durchaus gerechtfertigt, noch einmal auf die Sache zu kommen. Zunächst scheint, um davon auszugehen, *sît mînen eilif jâren* nicht einfach soviel wie „längst" zu bedeuten; vielmehr ist das offenbar eine vom Dichter beabsichtigte bestimmte Zeitangabe. Auf diese Vermutung muss man um so mehr kommen, als eben auch das 11. Jahr im Gregorius Hartmanns eine Rolle spielt; da heisst es 1181:

---

[1]) S. 473; so urteilte schon Massmann S. VI: das bedauert er, dass er die Freuden der Minne, der er schon im 12. Jahre gedient, entbehrt habe; vgl. Michael 4,61.

[2]) S. 12.

[3]) S. 12 f.: hier macht Janko die Bemerkung, dass hinter dem letzten Verse nicht ein Punkt zu setzen sei, sondern mehrere Punkte .... „der Dichter in Gedanken über sein Schicksal versunken"; das ist Jankos Argumentation; bei ihm ist der Wunsch der Vater des Gedankens; man hat es bis jetzt seit Heinzel (S. 50) dem Dichter geglaubt, wenn er sagt 17116: *ich bin ze der kristallen ouch under stunden getreten ... ich gerouwete aber nie dar an.* Janko war es vorbehalten, nachzuweisen, dass G. doch *„dar an gerouwete"*, nur nicht dauernd, wie Tristan: als ob Tristan dauerndes Liebesglück gefunden! Das heisst man nicht Exegese sondern Eisegese. Vgl. Golther S. 169.

an sîme einleften jâre
dône was ze wâre
kein bezzer grâmaticus
dan daz kint Grêgôrjus.[4])

Man wird damit auf ein Datum aus den Schuljahren geführt; das fällt bei G. nicht im mindesten auf; solche ganz bestimmte Daten über die Unterrichtsjahre gibt er ja wiederholt bei Tristans Erziehung.[2]) Es läge demnach die auch von Janko[3]) ausgesprochene Vermutung nahe, dass G. sagen will, er habe die Minne aus der Lektüre gekannt seit seinem elften Jahre. Das steht nun gar nicht vereinzelt in der Geschichte da: *Guibertus abbas s. Mariae de Novigento* gesteht in seiner Biographie ein, wie er als Schüler heimlich ohne Wissen des Lehrers auch die erotischen Gedichte Ovids gelesen und selbst dementsprechende Verse gemacht habe;[4]) ähnliches wäre auch für G. anzunehmen; darnach hätte also Bechstein Recht, wenn er die Verse G.'s fein humoristisch nennt und Pauls zwar „prosaischste" aber einfache und ungezwungene Erklärung würde ihre Bestätigung finden. G. spielt auf seinen

---

[1]) Nach Schönbachs ausführlichem Nachweis (Hartmann S. 221 ff.) bezeichnet *grâmaticus* hier keineswegs einen, der sich auf Lesen und Schreiben und allenfalls noch auf die lat. Sprache versteht, sondern bedeutet einen, der im Trivium und Quadrivium ausgebildet ist.

[2]) Das 7. Jahr 2054 ff.: *(an sîn sibende jâr) sîn vater der marschalc in dô nam und bevalch in einem wîsen man;* das 14. Jahr: 2129: *nu sîn vierzehende jâr vür kam* (vgl. 3716 *elliu diu welt diu hoere her: ein vierzehen jaerec kint kan al die liste, die nu sint*). Überhaupt ist ganz auffallend, wie oft und ausführlich G. vom Unterricht redet: vgl. 2083: *der buoche lêre und ir getwanc was sîner sorgen anevanc*, vgl. Isoldes Unterricht, wo G. die *morâliteit* einführt; dazu kommt sein ausgesprochen didaktischer und moralisierender Zug. Könnte das nicht ein Fingerzeig sein für die Deutung „Meister"? *magister* heissen die Hilfslehrer, *magister scholarum* heisst der Vorstand der Stiftsschule (erst im 13. Jh. kommt dafür *scholasticus* auf), der bei Dom- und Stiftsschulen immer ein Kanoniker war. S. Specht S. 182 ff.; vgl. Schulte S. 231 ff.

[3]) S. 12.

[4]) De vita sua: 1,17 (*Migne* 156,872 f.): *interea cum versificandi studio ultra omnem modum meum animum immersissem .... ad hoc ipsum duce mea levitate iam veneram, ut Ovidiana et Bucolicorum dicta praesumerem et lepores amatorios in specierum distributionibus, epistolisque nexilibus affectarem; (mens) talibus virulentae huius licentiae lenociniis lactabatur .... inde accidit, ut effervescente interiori rabie ad obscenula quaedam verba devolverer et aliquas litterulas minus pensi ac moderati habentes, imo totius honestatis nescias dictitarem; quae cum ad magistri praedicti notitiam pervenissent, et ipse aegerrime ferret etc.*

Schulunterricht an und meint in wirklich humoristischer Weise: ich habe mit 11 Jahren die Minne kennen gelernt und dazu brauchte ich nicht nach Kurnewal zu gehen; als Lektüre dazu kommt wohl, wie bei Guibertus, vor allem Ovid in Betracht, der (wenigstens seine erotischen Gedichte) im 12. Jh. noch nicht unter den Schulbüchern erscheint, manchmal ausdrücklich und energisch zurückgewiesen wird[1]).

[1]) S. Specht S. 99. Geschichte d. hum. Schulwesens in Württbg. S. 32.

Schlusswort.

Es dürfte angezeigt sein, die vorliegende Arbeit mit einem Blick auf die Person des Dichters zu schliessen. Stellt man das zusammen, was bis jetzt an sicheren Ergebnissen über G. festgestellt werden kann, so ergibt sich ungefähr folgendes Bild:

Dass G. die Liebesgeschichte von Tristan und Isolde sich zur Ausarbeitung gewählt, hat selbst für einen Kleriker, wie die Arbeit des Mönchs Robert beweist, durchaus nichts Auffallendes, zumal selbst strenge Männer der Kirche in der Minnesprache redeten.[1]) G. ist theologisch gebildet; am Besuch einer Klosterschule kann wohl im Ernst nicht mehr gezweifelt werden; nirgends tritt er in Gegensatz zur kirchl. Lehre, zeigt sich vielmehr darin wohlunterrichtet. Die Geistlichkeit schildert er wohlwollend, bes. den Bischof des Gottesurteils, den er edler als die Vorlage schildert. Seine Bilder und Vergleiche tragen ganz den Charakter der in der kirchl. Lit. gebräuchlichen; von den Kirchenschriftstellern seiner Zeit hat er Al. de ins. und Petrus Comestor sicher, Hugo v. St. Victor und Petrus Cantor vielleicht gekannt. Erschien es bis jetzt merkwürdig, dass ein Dichter von so ernster Gesinnung wie Rudolf von Ems sich G. zum Vorbild nehmen konnte,[2]) so ist das nach Darlegung dieser engen Beziehungen G.'s zur theol. Lit. nicht im geringsten mehr auffallend. Frivol kann G. ebensowenig genannt werden als unsittlich; im Gegenteil! hatte schon Thomas manches Rohe aus seiner Vorlage ge-

[1]) Schönbach (Hartmann S. 467 f.) bringt einige Zeugnisse für die Macht der Minnesprache in den Kreisen des höheren Klerus z. B. Petrus Venerabilis († 1158), der strenge Abt v. Clugny; Bischof Arnulf († 1184) richtet *ad iuvenem et puellam affectuosius se invicem intuentes* ein ganz in den Ausdrücken der Minnepoesie gehaltenes Gedicht; der so harte Asket und Abt Adam v. Perseigne († 1203) schreibt an eine Gräfin: *carissima, discessi a te, corpore quidem, quia non discedere corde potui* u. a.

[2]) F. Krüger, Stilistische Untersuchungen über Rudolf v. Ems als Nachahmer G. v. Str. Programm. Lübeck 1896 S. 36.

tilgt, so ist G. hierin noch weiter gegangen: er hat einen feineren, edleren, dezenteren Ton angeschlagen, was um so mehr ins Gewicht fallen würde, wenn Thomas ein Kleriker gewesen ist;[1]) er hat ferner ganz bezeichnender Weise in den Tristan einen religiösen Ton hineingearbeitet, der dem französischen Gedicht fremd war;[2]) seine Auslassung über das Gottesurteil aber ist didaktischer Art[3]) und kennzeichnet ebenso wie die geflissentlich behandelte Frage nach der Art des verbotenen Baumes den gelehrten Mann, der belehren will. G. ist ja durchaus didaktischer Dichter, der didaktischste unter den höfischen Epikern.[4]) Mit diesem ausgesprochen didaktischen Zug seines Wesens hängt zusammen: seine Vorliebe für breit ausgeführte Allegorien,[5]) das Moralisierende[6]) seiner Art, das grosse Interesse, das er am Schulunterricht hat; er erzählt Tristans Erziehung ausführlich und macht seine Bemerkungen dazu (2055 ff.; 3715 ff.); ganz genau berichtet er den Unterricht der beiden Isolden, ja er führt sogar ein neues Unterrichtsfach ein: *morâliteit;* aus der Schule stammt, wie gezeigt, die spitzfindige Vierteilung bei den Kämpfern und bei den Kleidern; ganz besonders weisen endlich seine Musikkenntnisse auf die Schule hin; denn „Musik gehörte zu den wichtigsten Disciplinen des Quadriviums".[7]) Als ausgebildet in der

---

[1]) Die Frage ist noch unentschieden: Röttiger sprach diese Vermutung aus (der Tristan des Thomas S. 13; vgl. der heutige Stand d. Tristanf. S. 38) Novati S. 403[3] stützte diese Ansicht durch weitere Argumente: ihm schloss sich Hertz an S. 471; *Bédier* 2,42—45 sucht, ohne indes u. E. völlig zu überzeugen, Novatis Argumente zu entkräftigen. Vgl. Golther S. 165.

[2]) Vgl. *Piquet* S. 325: *il paraît cependant indiscutable, que le Tristan allemand est empreint d'une ferveur religieuse étrangère au poème français; ils sont (sc. les cas) à notre avis caractéristiques.*

[3]) Vgl. *Piquet* S. 326: *l'épisode tout entier du jugement de Dieu témoigne d'un sentiment religieux bien plus apparent dans le poème allemand que dans le Tristan français.*

[4]) S. Golther S. 178. Lorenz S. 41 ff. Preuss S. 67 ff. Er flicht viele Sprichwörter in seine Erzählungen ein; „besonders gern knüpft er an den Hauptsatz einen kurzen, meist mit „als" eingeleiteten Satz, um auf die Gesetzmässigkeit des in jenem ausgesprochenen Faktums aufmerksam zu machen." S. 72.

[5]) S. Golther S. 178. Janko S. 1 ff.

[6]) *Piquet* S. 345. Preuss S. 73: „Eine allgemeine Nutzanwendung wird an das Vorangegangene gern angeknüpft oder es wird der an die Spitze gestellte spezielle Fall nach der Ausführung nochmals angedeutet; einigemal geht der allgemeine Gedanke voraus und es folgt die Anwendung auf den vorliegenden Fall."

[7]) S. Specht S. 140.

Musik galt aber nicht wer gut zu singen verstand oder grosse Technik im Spielen verschiedener Instrumente besass, sondern erst derjenige, der im Quadrivium Kenntnisse von den Tonverhältnissen bekommen, also über Tonart und Rhythmus, über Klanggeschlechter nnd deren Vermischung urteilen konnte, m. e. W. auch die Theorie kannte.[1]) Darum führt G. eben einen Kleriker als Lehrer Isoldes ein, weil er allein des verwundeten Spielmanns musikalische Kunst allseitig würdigen konnte. Tantris hat sowohl theoretische *(schuollist)*, als praktische *(hantspil)* Kenntnisse in der Musik (7971); G. selbst besass, wie seine Ausdrücke beweisen, nähere Kenntnis der gelehrten musikalischen Theorie, was so gut wie ausschiesslich Domäne des Klerus war; ist doch nach Burdach[2]) bei Walther nicht zu ersehen, „ob er nach den theoretischen Regeln der geistlichen Kunst gesungen."

Alle diese Momente zusammen genommen, lassen den Schluss gerechtfertigt erscheinen, dass G. kein „Bürgerlicher" gewesen, sondern den Kreisen der Geistlichkeit sehr nahe gestanden ist; vielleicht hat er selbst zu ihr gezählt; jedenfalls sprechen mehr Gründe dafür als dagegen. Seine genaue Kenntnis des Schulunterrichts und das grosse Interesse, das er an der Schule hat, legt die Vermutung nahe, dass er als *magister* im Dienste der höheren Geistlichkeit gestanden ist; *magister scholarum* an der Domschule kann er freilich nicht gewesen sein; denn der *magister scholarum*, dem die Leitung des gesamten Unterrichtswesens an der Dom- oder Stiftskirche übertragen war, und der die Befugnis hatte, das Lehrpersonal aufzustellen oder zu entlassen, war ein Kanoniker;[3]) diese waren aber am Domkapitel zu Strassburg,

---

[1]) S. Specht S. 142 f. vgl. S. 268 f.

[2]) S. 180; er gibt S. 187 ff. eine Erklärung der einzelnen Musikausdrücke G.'s: „Man sieht daraus ungefähr, wie der höfische G. beeinflusst war durch die gelehrte Musiktheorie seiner Zeit." Burdachs Ansicht (S. 179 vgl. Hertz S. 551) dass G. der älteste, weltliche, deutsche Dichter mit näherer Kenntnis der gelehrten musikal. Theorie ist, wird man dahin modifizieren müssen: G. steht u. a. wegen seiner Kenntnis der musikal. Theorie den Kreisen der Geistlichkeit nahe.

[3]) S. Specht S. 182 ff.; die Benennung *magister scholarum* ist für den Vorstand der Stiftsschule in den Jahren 1006—1198 für Mainz, Worms, Köln urkundlick der gewöhnliche; ebenso nach dem Urkundenbuch in Strassburg: s. 1. Absch. 1. Bd. No. 118 S. 98, S. 99; No. 125 S. 103 u. a.; es gab auch im Thomaskapitel einen *magister scholarum* s. Urkundenbuch 1. Absch. 1. Bd. No. 118 S. 98.

und zwar exclusiv, aus freiherrlichem Stande.[1]) Die grösseren Kirchen stellten aber mehrere Lehrkräfte an; ein Hilfslehrer wurde einfach *magister*, auch *magister secundus*, *secundarius* genannt.[2]) So dürfte die Vermutung nicht unbegründet erscheinen, dass Meister Gottfried von Strassburg ein solcher *magister* gewesen ist.

---

[1]) S. Kothe S. 6 f.: noch 1231 protestiert das Domkapitel dagegen, einen Bewerber aufzunehmen gegen die althergebrachte Gewohnheit, die keinen Bewerber, *nisi ab utroque parente illustrem* zu einer Domherrnpfründe zuliess.

[2]) S. Specht S. 186.

Berichtigungen:

S. 9² ergänze: Singer S. 166. Aus technischen Gründen konnte das Längezeichen ^ bei den grossen Buchstaben nicht gesetzt werden; der betr. Buchstabe wurde durch ‾ bezeichnet z. B. Īsôt. Aus dem gleichen Grunde wurde Seite 95 t̄h gesetzt an Stelle des sonst üblichen Zeichens für altengl. und nord. th.

Lebenslauf.

Ich, Ulrich Stökle, geb. 5. Juni 1888 zu Ölkofen (Saulgau), trat nach 3½jährigem Besuch der Volksschule zu Schramberg in die dortige Lateinschule, 1902 in die zu Rottenburg ein, erstand 1903 das Landexamen und Herbst 1907 am Gymnasium zu Rottweil das Konkursexamen zur Aufnahme in das Kgl. Wilhelmsstift zu Tübingen. Neben dem Studium der Theologie widmete ich mich dem der klassischen und deutschen Philologie. Nach erstandenem erstem theologischen Dienstexamen Herbst 1911 in das Priesterseminar zu Rottenburg aufgenommen, wurde ich am 10. Juli 1912 daselbst zum Priester geweiht. Nach einjähriger Verwendung als Vicar an der Stadtpfarrkirche zu Heilbronn kehrte ich Herbst 1913 auf die Universität Tübingen zurück, um die philologischen Studien fortzusetzen und zu vollenden, was mit vorliegender Arbeit geschehen ist.

Vorlesungen hörte ich bei den Herrn Professoren Baur, v. Belser, Bihlmeyer, A. Koch, W. Koch, Riessler, Sägmüller, Adickes, Bohnenberger, v. Fischer, v. Garbe, Gundermann, Günter, Herzog, Kornemann, Noack, Schmid, Spitta, Zinkernagel; ihnen allen bin ich zu herzlichem Dank verpflichtet, besonders Herrn Professor Dr. v. Fischer, der die Anregung zu dieser Arbeit gegeben und dieselbe durch wohlwollendes Interesse gefördert hat.


Princeton University Library
32101 067930105